اختلاف امتی رحمۃ

ائمہ اربعہ کے مذاہب اور انکے دلائل

احادیث نبویہ کی روشنی میں

مولف

مولانا محمد اسجد پرتاپ گڈھی

تقریظ

بحر العلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ العالی

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

دار الاشاعت دیوبند

فہرست

انتساب

اِس قرطاس کے ڈھیر پر پھیلی ہوئی اپنے رشحات قلم کی سیاہی کا ہر عنصر اپنے عم محترم، مشفق اعظم، شفقت اُبوطالب کا نمونہ الحاج عبد السلام (سابق ایم، ایل، اے) کو ہدیۂ انتساب پیش کرتا ہوں۔

جن کی ترغیب وترہیب، تشجیع وتحریض، جہد مسلسل اور فکر پیہم کی کرشمہ سازی کا ظاہراً نتیجہ ہوں ورنا

کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل
نسیم صبح تری مہربانی

مادر علمی از ہر ہند" دارالعلوم دیوبند" کے نام جہاں کے پرنورانی ماحول میں علوم نبوت کے خوشبوؤں سے عرصۂ دراز تک مشامِ قلب وجگر کو معطر کرتا رہا۔

"نورالعلوم ہرہرپور" کے نام جہاں کے رحاب علم میں چہچہانا سیکھا، جس کے گودگلشن وخراباں میں رہ کر بارہ سال تک علمی برگ وبار سے خوشہ چینی کرتا رہا۔

تقریظ

بحر العلوم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب مدظلہ العالی

استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔ أما بعد!

امت مسلمہ تک احکامات شرعیہ پہونچنے کا واحد ذریعہ نبی کریم ﷺ کی ذاتِ گرامی ہے، صحابۂ کرام نے آپ ﷺ سے یہ احکامات بلاواسطہ، اور بعد کے لوگوں نے واسطہ در واسطہ حاصل کیے، پھر ان حاصل کرنے والوں میں ثبوت کے اعتبار سے احکام مختلف ہوگئے، چنانچہ جن صحابہ نے وہ احکامات آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ را ست سنے، ان کے لئے وہ احکامات قطعی اور متواتر کے حکم میں ہوگئے، البتہ آپ ﷺ سے براہ رست نہ سننے والے صحابۂ کرام اور بعد کے لوگوں کے لیے بعض احکامات متواتر اور قطعی، اور بعض ظنی اور اخبار آحاد کے قبیل سے ہوئے۔

یہ احکامات خواہ متواتر اور قطعی ہوں، یا ظنی اور خبر واحد، ان کی عبارات اور متعلقہ نصوص کی فہم وسمجھ میں اختلاف کا ہونا بدیہی اور فطری ہے، یہی وجہ ہے کہ اس طرح کے اختلافات صحابۂ کرام کے مابین بھی پائے جاتے ہیں جیسے بنو قریظہ کی آبادی میں پہونچ کر نماز عصر پڑھنے سے متعلق ارشاد نبوی ﷺ: لایصلین أحدکم العصر الافی بنی قریظۃ کے معنی میں اختلاف ہوا، صحابہ کی ایک جماعت نے راستہ ہی میں نماز عصر ادا کرلی، جبکہ ایک جماعت نے راستے میں نماز پڑھنے سے انکار کیا کہ ہم تو بنو قریظہ پہونچ کر ہی پڑھیں گے، اگرچہ آفتاب غروب ہوجائے۔

پھر چونکہ یہ تمام احکام عربی زبان میں ہیں، جس کی وجہ سے زبان عربی کے اسرار و رموز، اسلوب و انداز بیان، اس کے الفاظ مفردہ و مرکبہ کی اپنے معانی پر دلالت کے طریقوں کی معرفت کے بغیر ان احکامات کو کما حقہ ایک عربی الاصل کی طرح سمجھنا ممکن نہیں ہے، مزید برآں ان الفاظ مفردہ و مرکبہ کی اپنے معانی و مدلول پر دلالت کے سلسلے میں کبھی خود اہل زبان ہی کا اختلافات ہوتا ہے کہ بعض معنی حقیقی پر دلالت کے قائل ہیں اور دوسرے لوگ معنی مجازی پر، اور ظاہر ہے کہ یہ اختلافات ان عبارات کے معانی و مدلول کی فہم وسمجھ میں اختلافات کا متقاضی ہوگا، اسی طرح اگر کوئی لفظ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو تو فطری طور پر اس کا مطلب اور اس سے مسائل اخذ کرنے والوں میں اختلافات ہونا ناگزیر ہے۔ ان باتوں سے اتنا واضح ہوگیا کہ احکام ومسائل میں اختلاف ہونا فطری اور ضروری ہے۔

اب اس طرح کے اختلاف میں اگر کوئی اپنی معلومات و دلائل کی بنا پر معانی محتملہ میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتا ہے، تو دوسرے کو بھی حق ہوگا کہ وہ اپنے علم و دلائل کی بنیاد پر دوسرے معنی کو ترجیح دے، ہر

ایک کو اپنی اپنی ترجیح کے مطابق عمل کرنے کا حق ہوگا، البتہ اپنے راجح کردہ احتمال ہی کو حق اور دوسرے احتمال کو باطل قرار دینے کا حق قطعاً نہیں ہوگا، بلکہ دونوں برحق سمجھے جائیں گے، صحابۂ کرام کے باہمی اختلافات اسی نوعیت کے تھے اور اسی طرح کے اختلافات میں اہل سنت والجماعت کا اسی کے مطابق عمل رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کے مابین مسائل و دلائل میں ترجیحی اختلافات ہونے کے باوجود تمام لوگ ایک دوسرے کو برحق، رسول اللہ ﷺ کا تابعدار جانتے اور مانتے تھے، اور ان کی وجہ سے کوئی کسی کی تفسیق و تضلیل کا قائل نہیں تھا۔ مگر ایک نو پید جماعت جو اپنے آپ کو کبھی اہل حدیث، کبھی سلفی اور محمدی کے نام سے موسوم کرتی ہے اس طرح کے مختلف المعانی والدلالۃ نصوص میں ایک جانب کو ترجیح دے کر، یا مختلف احادیث میں تعارض کے وقت ترجیح و تطبیق کے کسی ایک پہلو کو اختیار کر کے اسی کو قطعی اور حتمی سمجھتے ہوئے اس معانی محتملہ یا احادیث متعارضہ کے دوسرے پہلو واحتمال کو اختیار کرنے والے کی تضلیل و تفسیق کرتی ہے۔ یہ بات ان کے طریقہ کار اور طرز عمل سے بخوبی واضح ہے، اور یہی ان کی ضلالت و گمراہی کی بنیادی وجہ ہے، چوں کہ ان لوگوں کے پاس اہل سنت والجماعت کی طرح کا کوئی منہاج اور طریقۂ کار نہیں ہے، جس کی روشنی میں وہ اہل سنت کی طرح "ماانا علیہ واصحابی" پر عمل پیرا ہوتے۔ اور انھوں نے اپنے ترجیح دیے ہوئے مسائل کو قطعی قرار دے دیا، تو پھر ان کو یہ پروپیگنڈہ کرنا ہی تھا کہ جو ہمارے طریقے کے خلاف ہیں وہ حدیث کے مخالف اور رسول اللہ ﷺ کی خلاف ورزی کے مرتکب ہیں۔ کاش یہ جماعت اس پر غور کرتی اور حقیقت سے آشنائی کی کوشش کرتی تو اللہ تعالیٰ انہیں ضرور حق کی توفیق دیتے۔

اسی طرح یہ جماعت عوام میں شور مچاتی ہے کہ فلاں فلاں مسائل میں احناف کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے یہ لوگ حدیث کے خلاف اپنے طور پر اس طرح کی نماز پڑھتے اور اس طرح کے احکام بیان کرتے ہیں، اس اتہام اور پروپیگنڈہ کے سدباب کے لئے بہت سی کتابیں اور رسائل معرض تحریر میں آئے، جن میں ان مسائل سے متعلقہ احادیث، اور ان کی مسائل پر دلالت کو واضح کیا گیا، اور احادیث میں تعارض کے وقت جمع و تطبیق کے طریقے ذکر کئے گئے۔

زیر نظر کتاب "ائمہ اربعہ کے مذاہب اور ان کے دلائل" بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، جس کو مولانا محمد سجد قاسمی پرتاپ گڈھی نے مرتب کیا ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے، طلبہ و مطالعہ کنندگان کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہونچائے، اور امت کو ضلالت و گمراہی سے حفاظت کا ذریعہ بنائے آمین

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین، آمین

نعمت اللہ غفرلہٗ

خادم التدریس دارالعلوم دیوبند

۲۸ر جمادی الاخری ۱۴۳۱ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقلید اور عدم تقلید

دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں معروف فقہی مسالک حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی با قاعدہ تدوین وتشکیل، بحث مباحثہ اور تنقیح کے مراحل طے کر لئے تھے، اور چہار دانگ عالم ان کی تقلید کی جانے لگی، اور بعد میں آنے والے علماءِ کبار وصغار انہیں چاروں مسالک میں سے کسی ایک مسلک سے منسلک ہوتے چلے گئے اور جمہور علماء کا یہ متفقہ فیصلہ ہو گیا کہ یہ چاروں مذاہب برحق اور یکساں ہیں، لہذا ان چاروں میں سے کسی ایک کی اتباع کی جائے، کیونکہ ان سے خروج، فرقوں کی کثرت، تفریق بین المسلمین میں زیادتی اور مذہبی اختلاف وانتشار کا سبب ہوگا، ہواءِ نفس کی اتباع کو فروغ حاصل ہوگا، اور مذہب میں تبدیل وتحریف کی ایسی خطرناک مہلک گمراہ کر دینے والی صورت اختیار کی جائے گی، جس کے روح فرساں نتائج ہمارے سامنے پیش آ چکے ہیں، جو دین متین کے صادق محبین کو خون کے اشک رلا رہے ہیں اور وحدت محمدیہ کا شیرازہ پاش پاش کر رہے ہیں۔

چنانچہ فتنہ قادیانیت ہمارے سامنے ہے جو اسلام کی بنیاد ہی اکھاڑ پھینکنے کی مسموم کوششوں میں لگے ہیں، مذہب شیعیت کی کرشمہ سازی ہم دیکھ رہے ہیں جس نے نعوذ باللہ آپ ﷺ پر حضرت علیؓ اور حضرت حسینؓ کو فوقیت دینے کی باطل کوشش کی، شیخین اور اکثر صحابہؓ کرام کی تکفیر کی تو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی عفت وعصمت کو قدغن لگانے میں پیش پیش ہیں۔ اہل قرآن تو حجیت حدیث کا انکار کر کے ایمان ہی سے یکسر ہاتھ دھو بیٹھے، اور اپنے عقل کے کند دھار پر اعتماد کر کے جہنم کا ایندھن بننے کی تیاریوں میں مصروف ہیں، حدیث شریف کے خرابان کا حسین دیرنور گلدستہ پس پشت پھینک کر جہنم کا طوق اپنے گردن میں ڈال کر مقام عبرت بنے ہوئے ہیں۔

دراصل مؤخر الذکر فتنہ کا صدور غیر مقلدیت کے نشیمن سے ہوا، جو ھذا حدیث ضعیف ھذا حدیث ضعیف کا نعرہ لگاتے لگاتے اہل حدیث کے نام پر حدیث کی بنیاد متزلزل کر رہے ہیں اور اپنے مسلک کے مخالف احادیث کو حدیث ضعیف قرار دینے کی باطل کوششوں میں صحابہ کرامؓ تک کو جرح وتعدیل کے عدالت میں گھسیٹ کر حدیث کی آئینی حیثیت کو غیر دانستہ طور پر مشکوک کرنے کے درپے ہیں۔

ادھر ہم بریلویت کی طرف دیکھتے ہیں جو کلی طور پر مقلدین ابوحنیفہ ہونے کے باوجود بعض جزئیات میں تقلید کا سرخ نشان عبور کر کے حضرت محمد مصطفی ﷺ کو اللہ تعالی کی صفتِ علام الغیوب میں شریک ٹھہرادیا تو قبر پرستی کو اسلام کا شعار بنادیا، مسجدوں کو ویران کر کے مزاروں کو آباد کردیا، تو اولیاء اللہ کو حاجت روا سمجھ کر قرآن کی بنیادی تعلیم کو انگوٹھا دکھادیا۔

اور اس کے علاوہ فرقہ آغا خانی، فرقہ بورا، فرقہ مہدویت، اور نہ جانے کتنے فرقۂ ضالہ وجود میں آچکے ہیں جو سب کے سب تقلید کے دامن کو چاک کر کے اپنے عقل وخرد کا بے جا استعمال، آزادئ رای کی حد سے زیادہ چاہ، اپنے عقل کے بارے میں قابل اجتہاد کی خوش فہمی میں مبتلا ہونے اور تقلید کے پس پردہ فوائد کو نہ سمجھ پانے کا نتیجہ ہے۔

اگر ائمہ اربعہ کی تقلید نہ ہوتی تو کیا ہوتا؟

نفس الأمر میں تقلید کا انکار کرنے والے اس کے بدنتائج سے ناواقف ہیں، سچ تو یہ ہے کہ عدم تقلید کا انجام اتنا خوف ناک ہے جس کے تصور سے روح کانپ جاتی ہے کیونکہ اس صورت میں قوی امکان ہے کہ علم دین سے ادنی سی شدبد رکھنے والا مجتہد مطلق بننے لگے گا، نفسانی خواہشات کی اتباع عام ہوجائے گی، اہل ہوا خود مجتہد بن کر شراب وسماع جائز قرار دے لیں گے، شمع کے پروانے کی طرح لوگ اس کے دیوانے بننے لگیں گے، یورپ کی طرح عیاشی اور فحاشی میں صاحب کلیسا اور کعبہ برابر ہوجائیں گے، کیونکہ لوگ اس چیز کی اتباع میں پیش پیش رہیں گے

جودل کو بھائے اور دنیا کی زندگی کو رنگین بنائے اور یہ گمراہ ترین شخص ہوگا، چنانچہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں: لو أن رجلا، أخذ بقول أهل المدينة فى استماع الغناء، وإتيان النساء فى أدبارهن، وبقول أهل مكة فى المتعة والصرف، وبقول أهل كوفة فى المسكر، كان شر عباد الله ۔ یعنی اگر کوئی شخص غنا سننے اور عورتوں سے وطی فی الدبر کے جواز میں بعض اہل مدینہ کا قول اختیار کرلے، متعہ اور صرف کے بارے میں بعض اہل مکہ کا قول اپنالے اور منشیات کے بارے میں بعض اہل کوفہ کے قول پر عمل کرلے تو وہ اللہ کا بدترین بندہ ہوگا۔ از عقد الجید للشاہ ولی اللہ ص ۱۰۷-۱۰۸۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اسلام میں قرآن وحدیث کو مرکزی حیثیت بالاتفاق حاصل ہے تو ائمہ کی تقلید کا کیا مطلب؟

ابھی ہم ماسبق میں اسی نظریہ کے بدنتائج کے واقف کرارہے تھے مزید براں آیئے ہم اس کا جائزہ تاریخ کے آئینہ میں لیتے ہیں، کیوں کہ التاريخ يعيد نفسه (تاریخ خود کو دہراتی ہے) اور تاریخ ہی موعظت وعبرت کا مقام ہوتی ہے، تاریخ ہی مستقبل کی تاریک راہ کیلئے مشعل کا کام دیتی ہے اور قرآن کریم تاریخی حوالہ جات سے بھرا پڑا ہے۔

چنانچہ ہم مذہب عیسائیت کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم پاتے ہیں کہ ان کیلئے اللہ کی کتاب انجیل نازل کی گئی، لیکن جوں جوں وقت گذرتا گیا انجیل کے نسخوں کی کثرت ہوتی گئی حتی کہ پہلی صدی گذرنے تک ان میں انجیل کے سیکڑوں نسخے رائج ہوگئے، بڑی کوششوں اور روک تھام کے باوجود اب بھی ان میں انجیل کے چار نسخے رائج ہیں وہ بھی تحریف شدہ شکل میں۔

اور کچھ یہی حال ہندؤوں کا ہے کہ بنیادی طور پر ان کے یہاں بھی وحدانیت کا تصور ہے لیکن عقل وخرد کا ناقص استعمال اور ہر ایک کے عقائد وافکار میں آزاد ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کے یہاں اتنے معبود وجود میں آگئے کہ عابدین کی تعداد کم اور معبودین کی تعداد زیادہ ہوگئی، یہاں

کیا جاتا ہے کہ ہندؤں کے یہاں ایک کروڑ سے زیادہ دیوی دیوتا ہیں،" **نعوذبالله من شرك وبدعة وخرافات** " لیکن اللہ تعالی نے مذہب اسلام کی حفاظت کی ذمہ داری لے رکھی ہے چونکہ دنیا دارالاسباب ہے لہذا یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ ائمہ اربعہ کی تقلید کے التزام کے ذریعہ امت محمدیہ کی وحدت پارہ پارہ ہونے سے کافی حد تک بچ گئی ورنہ ہمارے سامنے اسلام کی وہ شکل ہوتی کہ اس کو پہنچاننا مشکل ہو جاتا، عیسائیوں کی طرح سیکڑوں قرآن نہ ہوتے لیکن سیکڑوں احادیث کے مصادر ضرور ہوتے، ہندؤں کی طرح کروڑوں معبود تو کجا دو معبود کا بھی تصور نہ ہوتا، لیکن کروڑوں فرقوں میں ضرور منقسم ہوئے ہوتے" **اللهم قنی والمسلمین منه إلی یوم القیامة**"۔

مطلق تقلید کا انکار حدیث کا انہدام

سچ تو یہ ہے کہ مطلق تقلید کا انکار اور مقلدین کو گمراہ قرار دینا یہ بذات خود عمل گمراہی ہے، کیونکہ جو دین ہم تک پہنچا ہے وہ تقلید کے راستہ سے ہو کر پہنچا ہے، آپ ﷺ کو کوئی طبع شدہ کتاب اللہ تعالی کی طرف سے نہیں دی گئی تھی بلکہ وہ علوم دینیہ آپ ﷺ سے سینہ بسینہ منتقل ہوتے رہے، حدیث شریف کی تو باقاعدہ طور پر تدوین دوسری صدی ہجری میں ہوئی اور اس سے پہلے عمل حدیث تقلید ہی کے پشت پر رواں دواں رہی۔

اب کوئی نادان شخص کہے کہ آپ ﷺ سے جو بات منقول ہے ہم اس پر عمل کریں گے، لیکن ظاہری بات ہے کہ احادیث نقل کرنے والے جو علماء ہوں گے لامحالہ ہمیں ان پر اعتماد کرنا ہوگا، یہ ان کی تقلید ہوگی، اب اگر وہ نادان تقلید ہی کا انکار کر بیٹھے تو اس تک ایک بھی حدیث نہیں پہنچ سکتی، کیونکہ آپ ﷺ اس کو احکام شریعت سکھلانے کیلئے بنفس نفیس تشریف تو لائیں گے نہیں، پھر وہ حجیت حدیث کا انکار کر بیٹھے گا اور ضلالت گمراہی کے گڑھے میں اوندھا منہ جا گریگا۔ یہ میں کوئی صغری وکبری ملا کر نتیجہ ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ کرب ناک حادثہ پیش آچکا ہے، چنانچہ ہم "اہل قرآن" کا انجام دیکھ رہے ہیں جو تقلید ائمہ کو گمراہی سمجھ کر حدیث ضعیف

وموضوع کے پیچ وخم سے برگشتہ ہوکر احادیث نبوی کا پرنور محل منہدم کر کے صرف قرآن پر تکیہ کرلیا۔ اور نماز جیسے بنیادی عبادت کو خیر آباد کہہ کر اس کی جگہ صرف ایک منٹ کی دعاء پر اکتفاء کرلیا، جو صرف اور صرف غیر مقلدین حضرات کے سرکش افکار وخیالات کا نتیجہ ہے۔ ایسے بہتوں کے اسمائے گرامی بھی پیش کئے جاسکتے ہیں جنہوں نے غیر مقلدیت کے غرور میں انکار حدیث کی لعنت اپنے سر لے لی، جن میں سب سے مشہور نام حافظ اسلم جے راج پوری بھوپالی کا ہے جو خاندان کے اعتبار سے کٹر غیر مقلد تھے لیکن بعد میں حدیث کا قلادہ بھی گردن سے اتار پھینکا، جناب غلام برق جیلانی غیر مقلد یہ بھی منکرین حدیث کی جماعت میں شامل ہوگئے تھے لیکن علماء کے بہت افہام وتفہیم کے بعد تائب ہوئے، آج تو ایسے لوگوں کی ایک فوج تیار ہے جنکا احاطہ مشکل ہے۔

"اللهم قنی منه وکافة المسلمین"۔

آخر تقلید کا صحیح مفہوم ہے کیا؟

غیر مقلدین حضرات کو لفظ تقلید سے جو چڑھن ہوتی ہے اس کا صحیح مفہوم نہ سمجھ پانے کی وجہ سے ہوتی ہے، چنانچہ انکے بالغ النظر علماء جو تقلید کا صحیح مفہوم سمجھتے ہیں وہ اس کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں، اور تقلید پر تنز وتنقید سے پہلو تہی کرتے ہیں، لیکن ان کے وہ علماء جو سطحی العلم ہوتے ہیں اور چند حدیث کی کتاب پڑھ کر اہل حدیث اور مجتہد مطلق ہونے کی خوش فہمی میں مبتلا ہوجاتے ہیں، وہ تقلید کو ایمان وکفر کا دارومدار قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات تقلید کا مفہوم ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی اتباع پر اکتفاء کرنا، انہیں کے اقوال سے چمٹے رہنا اور قرآن وحدیث کو پس پشت ڈالدینا سمجھتے ہیں جو کہ سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔

حالانکہ تقلید کا صحیح مطلب ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تشریحات شریعت پر اعتماد کر کے اس پر عمل پیرا ہونا ہے۔ اور یہ اعتماد آنکھ بند کر کے اندھی تقلید کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ ان کے مسائل متخرجہ کو کتاب وسنت کے ترازو پر جانچا، پرکھا اور تولا جاتا ہے، اگر کہیں ذرہ برابر نقص

محسوس ہوتا ہے تو اس کو رد کر دیا جاتا ہے، چنانچہ احناف کے یہاں بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ کے مسلک کے خلاف فتوی دیا گیا ہے اور ایسے ہی امام شافعی و دیگر ائمہ کرام کے متبعین کے یہاں بیشمار مسائل میں ان کے امام کے مسلک کے خلاف فتوی موجود ہے حتی کہ احناف کے یہاں تو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے متفقہ فتوی کے خلاف بھی فتوی موجود ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک تعلیم قرآن، اذان اور امامت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے لیکن مابعد کے حنفی المسلک مجتہدین نے اس کی اجازت مرحمت فرما دی۔

"انظر عقود رسم المفتی" ج:۲،ص:۱۲۵۔

خلاصہ کلام ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کا التزام منزل من اللہ امر وجوبی نہیں ہے بلکہ تقلید کے التزام کا مقصد جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا کہ صرف اور صرف مسلمانوں کو خواہشات نفسانی کی پیروی سے بچانا، فرقہ بندی کی کثرت کی روک تھام اور دین کو کھلونا بنا لینے سے حفاظت ہے، کیونکہ یہ سب کے سب اسلام میں مذموم اور ناجائز ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ اگر چہ تقلید شخصی کے وجوب کے قائل نہیں ہیں مگر اس کے باوجود یہ تسلیم فرماتے ہیں کہ اپنی خواہشات کے تابع ہو کر کبھی کسی کا اور کبھی کسی کا مذہب اختیار کر لینا باجماع امت ناجائز ہے۔

انظر "الفتاوی الکبریٰ ۲/۲۳۷"۔

ائمہ کی تقلید کا التزام بس ایسے ہی ہے جیسے ہمارے زمانہ میں ٹیلیوژن کے حرمت کے بارے میں ہمارے اکابر دیوبند کا فتوی ہے، چونکہ ٹیلی وژن فی نفسہ کوئی ایسی ممنوع شئ تو ہے نہیں کہ جس کو کتاب وسنت سے حرام قرار دیا گیا ہو بلکہ اس کی رکھنے کی حرمت اس کے معاصی اور مخرب اخلاق کا مادی اور مخزن ہونے کی وجہ سے ہے، بلکہ وہ بالکل شراب کی طرح ہے جس میں نفع کم ضرر بیشمار ہے، چنانچہ یہ بات ہر کس وناکس کے مشاہدہ وتجربہ میں ہے کہ ٹیلیوژن کی وجہ سے فحاشی، حسن پرستی، زر پرستی، شہرت کی چاہ اور قتل وغارت گری کو فروغ حاصل ہو رہا ہے، اس کے

حیاسوز مخرب اخلاق مناظر کی وجہ سے انسان انسانیت کے اعلی اقدار واخلاق کے دیوالیہ پن کا شکار ہورہا ہے، بلکہ وہ عرب علماء جو اس کے جواز کا فتوی دیتے تھے آج اس کے برے انجام سے باخبر ہونے کے بعد پچھتا رہے ہیں اور نئی نسل کو اس سے دور رکھنے کی انتھک کوشش کر رہے ہیں، جلسے جلوس اور سیمناروں کے ذریعہ اس جہنم کے ایندھن سے چھٹکارہ حاصل کرنے کی ناکام کوششوں میں مصروف ہیں۔

اب تو وہاں حالات اتنے ابتر ہو چکے ہیں کہ عورتوں کے مقابلہ حسن کا پروگرام شروع ہو چکا ہے، فلم بینی سے فلم سازی ہونے لگی ہے، بڑے بڑے ہوٹلوں میں شباب وکباب، رقص وسرور کی محفلوں کی آراستگی وپیراستگی کا دور چل پڑا ہے، شرابیں لڑھکائی جانے لگی ہیں، نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ افیم، چرس اور منشیات کی لت کا شکار ہو چکا ہے، صاحب کعبہ وکلیسا کے فاصلے کم ہورہے ہیں، جنت سے قربت کے ارمانوں کا خون ہورہا ہے، جہنم کی ایندھنوں کی دکانیں اپنے شباب پر ہیں، شاید اس میں کسی کو کلام نہ ہوگا کہ ان سب فسادات وخرافات میں سب سے بڑا رول ٹیلی وژن کو حاصل ہے۔

اب اگر کوئی نادان شخص یہ کہے کہ ٹیلیوژن رکھنا اور اس کا دیکھنا نہ اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا، نہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور نہ کسی صحابہ یا تابعین سے اس کے حرمت کی روایت منقول ہے، آخر یہ نئے مبتدعین ملاؤں نے کہاں سے اس کو حرام قرار دیدیا؟۔

تو ظاہر سی بات ہے ایسے احمق شخص کے بیوقوفی کا حق نوبل انعام بھی ادا نہ کر پائے گا، بعینہ یہی صورت حال تقلید کے التزام کی ہے اگر علماء قدیم نے تقلید ائمہ لازم قرار نہ دیا ہوتا تو تمام خرافات ومفسدات بہت پہلے ہی امت محمدیہ میں جواز اور مدلل شکل میں موجود ہوتے۔

مخلص اور حق پسند غیر مقلدین کو ہمارے اکابرین کافر، مشرک اور ضال نہیں گردانتے کیونکہ خود کو غیر مقلد کہنے کے باوجود ان کے ۹۹ فیصد سے زیادہ مسائل ائمہ اربعہ میں منحصر ہیں

خصوصاً شوافع اور حنابلہ سے بہت قریب ہیں، لیکن ان کے شر پسند علماء کے مسلمانوں میں تفریق پیدا کرنے کے عمل، بھولے بھالے عامی احناف کو غیر مقلد بنانے کی سعی پیہم اور مقلدین پر خصوصاً احناف پر ہر طرح کی دشنام طرازی و الزام تراشی کو روا رکھنے اور امت محمدیہ کے شیرازہ کو منتشر کرنے کی فتنہ پردازیوں کو لائق مذمت اور قابل افسوس ضرور سمجھتے ہیں، کیونکہ یہی فتنے قوموں کے عروج وزوال کا سبب بنتے ہیں، شاید اس میں دنیا کے کسی مؤرخ کو اختلاف نہیں ہوگا کہ مسلمانوں کے زوال کا سب سے بڑا سبب یہی فتنے وفساد ہیں، اسی لئے اللہ تعالی نے فرمایا ﴿الفتنة أشد من القتل﴾۔

اخیر میں، میں جبکہ باطل اور فرعونی طاقتیں ارض مقدس، عراق اور افغانستان کو مسلمانوں کے پاکیزہ لہو سے خوں آشام کر چکی ہیں، مسلمانوں کے خلاف پورے عالم میں خوں چکا فسادات اور منظم طریقے سے نسل کشی کی ناپاک سعی جاری ہے، اللہ رب العزت سے بصدق دل دعا کرتا ہوں کہ وہ مسلمانوں کے اختلاف وانتشار کو اتفاق واتحاد سے بدل دے، ان کے نفرت وتعصب کو الفت ومحبت سے بدل دے، ایک دوسرے کے موقف کو صحیح طریقہ سے سمجھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان کے دلوں کے خلیجوں کو پیار ومحبت کے پھولوں سے پاٹ دے تاکہ وہ طغیانی وشیطانی طاقتوں کے تیز وتند آندھیوں کے خلاف سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن کر سینہ سپر ہو جائیں، بقول اکبر الہ آبادی۔

وحدت کی خانقاہ میں کنج نشیں ہو جایئے
اور یک داں، یک بیں، یک گو بن کر رہ جایئے

اللهم تقبل منا إنك أنت السميع العليم، اللهم اغفرلنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمدلله رب العالمين۔

حقیر، پر تقصیر، کمترین، مسکین، خاکسار، ذرہ بے مقدار، خادم آثم محمد امجد پرتاپگڑھی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

إمام أبوحنيفةؒ

نسب، تاریخ پیدائش اور شکل وصورت

آپ اکثر محققین اور مؤرخین کی رائے کے مطابق عجمی النسل ہیں، آپ کی نسبت کابل، انبار، ترمذ اور نساء کی طرف کی جاتی ہے، علامہ ابو مطیع نے آپ کا نسب نامہ کچھ اس طرح بیان کیا ہے۔" **نعمان بن ثابت بن زوطی بن یحی بن زید بن اسد**" مگر امام محی الدینؒ نے "**طبقات الحنفية**" میں آپ کا نسب نامہ اس طرح نقل کیا ہے: "**أبوحنيفة نعمان بن ثابت كاؤس بن هرمز بن مر زبان بن بهرام**"۔ آپ أبوحنیفہ کے نام سے مشہور ہیں، جسکی علماء مختلف وجہیں بیان کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ محمد بن یوسف صالحیؒ دمشقی شافعی "**عقود الجمان**" میں فرماتے ہیں کہ عراقی زبان میں حنیفہ دوات کو کہتے ہیں چونکہ امام صاحب اپنے ساتھ ہر وقت دوات رکھتے تھے اس لئے لوگ آپ کو ابو حنیفہ کہنے لگے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کی ایک لڑکی تھی جس کا نام حنیفہ تھا اس کے نام سے آپ کی کنیت ابو حنیفہ ہوگئی۔

تاریخ پیدائش

آپ کی سن ولادت میں بھی اختلاف ہے، بعضوں نے آپ کی سن ولادت ٦٠ ہجری ذکر کی ہے لیکن بقول خطیب بغدادی یہ قول شاذ ہے۔

صحیح قول کے مطابق آپ ۸۰ ہجری میں کوفہ میں پیدا ہوئے، اس وقت عبدالملک بن مروان کی حکومت تھی۔ اسی وجہ سے اکثر مؤرخین نے آپ کا شمار تابعین میں کیا ہے۔

شکل وصورت

خطیب بغدادیؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ متوسط قد کے تھے نہ لمبے تھے، نہ پستہ قد، بڑے حسین صورت، نہایت فصیح وبلیغ اور خوش آواز تھے۔ عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ امام صاحب حسین شکل، خوبصورت داڑھی، عمدہ کپڑے اچھے جوتے، خوشبودار اور بھلی مجلس والے رعب دار آدمی تھے، اکثر خاموش رہا کرتے تھے۔ صرف جواب دینے کیلئے بولتے تھے لایعنی باتوں سے بچتے تھے۔

اساتذہ وشیوخ

امام ابوحنیفہ کوفہ میں پیدا ہوئے اور کوفہ ''جو کہ علوم وفنون کا گہوارہ تھا'' کے علماء واساتذہ کے علاوہ دوسرے مقامات کے علماء واساتذہ سے بھی آپ نے استفادہ کیا، بعض مصنفین نے تو یہاں تک ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے آٹھ صحابہ کرام اور ایک صحابیہ سے حدیث پاک سنی ہے، جن کے اسمائے گرامی مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ حضرت انس بن مالکؓ ۲۔ حضرت عبداللہ بن حارث بن جزءؓ ۳۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ، ۶۔ حضرت عبداللہ بن ابی اُوفیؓ، ۷۔ حضرت واثلہ بن اسقعؓ۔ ۸۔ حضرت معقل بن یسارؓ۔ ۹۔ حضرت عائشہ بنت عجر رضی اللہ عنہم اجمعین، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ آپ نے ان صحابہٗ کرام سے براہ راست کوئی بھی حدیث نہیں سنی کیوں کہ آپ کی جتنی روایتیں ان صحابہٗ کرام سے نقل کی جاتیں ہیں اکثر سندوں میں کوئی نہ کوئی واضع حدیث راوی ضرور ہے۔ لیکن یہ سنداً متفق علیہ ہے کہ آپ نے بعض صحابہ کی زیارت کی تھی خصوصاً حج کے موقع پر حضرت انسؓ کی زیارت سے مشرف ہوئے، اوراس کے علاوہ امام صاحب کے بیشمار اساتذہ ہیں، شمار کرنے والوں نے ان کی تعداد چار ہزار بتائی ہے۔ چنانچہ علامہ طبرانیؒ فرماتے ہیں: **اشتهر واستفاض أن أبا حنيفة رحمة الله عليه تلمذ من أربعة آلاف من الشيوخ والأئمة المتعالين۔**

(معجم طبرانی ج ۳/ص ۵۵)۔

یعنی یہ بات بالکل معروف مشہور ہے کہ ابوحنیفہؒ نے چار ہزار اساتذہ اور بلند مرتبہ ائمہ سے تلمذ کا شرف حاصل کیا۔

ان کے مشہور اساتذہ میں سے امام شعبیؒ ہیں جن سے آپ نے براہ راست حدیث وفقہ کی تعلیم حاصل کی۔ **هو أكبر شيخ لأبي حنيفة كما قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ"** (ج ۱/ص ۷۵) اور ابراہیم نخعیؒ ہیں، جن سے حماد ابن ابی سلیمان کے واسطے سے فقہ وحدیث کی تعلیم حاصل کی اور تقریباً بیس سال ان کی خدمت میں رہ کر علم حاصل کرتے رہے، ان کے علاوہ آپ کے اساتذہ میں سے محدث خلیلؒ، ہشام بن عروۃؒ، عبداللہ بن دینارؒ، عطاء ابن یسارؒ، ابن شہاب الزہریؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں (مزید امام صاحب کے اساتذہ کے اسماء کی تفصیل کیلئے دیکھئے۔ (تذکرۃ النعمان، ص: ۹۷)

امام صاحب کے تلامذہ

امام ابوحنیفہ سے علم حاصل کرنے والوں کی تعداد ہزاروں سے زیادہ ہے، جو عالم کے مختلف اطراف واکناف سے پروانہ وار آکر تشنگی بجھاتے تھے۔ آپ کے یوں تو بیشمار تلامذہ ہیں لیکن امام ابویوسف، امام محمد اور عبداللہ بن مبارک جیسے نابغہ روزگار شخصیات قابل ذکر ہیں جو سب کے سب اپنے زمانہ کے امام الائمہ تھے۔ چنانچہ ہارون رشید کا یہ قول قابل ذکر ہے کہ ابوحنیفہ کی جھولی میں بجز ابویوسف کے کوئی نہ ہوتا صرف یہی ہوتے تو کافی اور وافی ہوتے۔

علم حدیث میں امام صاحب کا درک

امام ابوحنیفہؒ کا شمار بڑے حفاظ حدیث میں ہوتا ہے، امام صاحب نے تقریباً چار ہزار محدثین سے حدیث روایت کی ہے، ان میں سے بعض شیوخ حدیث تابعی تھے اور بعض تبع تابعی تھے، اس لئے علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کا شمار محدثین کے طبقہ حفاظ میں کیا ہے۔

لیکن امام صاحب احادیث سے مسائل کے استخراج واستنباط میں منہمک رہے اسی لئے آپ سے نقل کردہ روایات بہت کم ہیں، جس کی وجہ سے بعض نادان زمانہ نے آپ پر طرح طرح کی الزام تراشیاں کیں، کسی نے کہا کہ آپ کو ۱۳ حدیثیں یاد تھیں تو کسی نے کہا کہ آپ کو ۱۷ حدیثیں یاد تھیں اور اگر کسی متعصب تنگ نظر نے وسعت نظری کا ثبوت دیا تو آپ کو کم وبیش چالیس احادیث کا حافظ قرار دیا، حالانکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مسائل فقہ کا استخراج احادیث میں ملکہ، راسخہ کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ امام صاحب کی احادیث میں مرویات کی قلت ایسے ہی ہے جیسے حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ وغیرہ سے ان کے امور خلافت میں انہماک اور روایات احادیث کے عدم التزام کی وجہ سے بہت کم احادیث منقول ہیں، حالانکہ کوئی احمق سے احمق شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان خلفاء کو زیادہ احادیث معلوم نہ تھیں۔

نفس الأمر میں امام صاحب حدیث کی تفسیر وتشریح اور اس کے فقہی باریکیوں اور موشگافیوں کے پیچ وخم میں ید طولی رکھتے تھے۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہم لوگ امام ابوحنیفہ کے ساتھ علمی مسائل پر بحث کرتے، جب وہ کسی مسئلے پر رای قائم کرتے اور ان کے تلامذہ اس پر متفق ہو جاتے تو میں کوفی کے اصحاب حدیث کی خدمت میں حاضر ہوتا تا کہ معلوم کروں کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تائید کس اثر، یا حدیث سے ہوتی ہے؟ تو کبھی دو یا تین حدیثیں ان کے قول کی تائید میں مل جاتی تھیں، میں ان احادیث کو امام صاحب کے سامنے پیش کرتا تو آپ کسی کو قبول کر لیتے اور کسی کو رد کر دیتے، اور فرماتے یہ صحیح نہیں یا یہ مشہور نہیں۔ اس پر میں عرض کرتا آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا؟ تو فرماتے میں اہل کوفہ کے علوم کا حامل ہوں۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جلیل القدر اور عظیم المرتبت ہستی تھے، جن کی جلالت شان، امامت وفقاہت اور فضل وکمال کو بڑے بڑے اساطین علم وفضل اور کبار فقہاء ومحدثین نے تسلیم کیا ہے۔

ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ کے پاس آئے اور جب اٹھ کر چلے گئے تو امام مالکؒ نے حاضرین سے فرمایا جانتے ہو یہ کون تھے؟ حاضرین نے عرض کیا نہیں تو امام مالکؒ نے فرمایا:

هذا أبوحنيفة العراقی لوقال هذه الأسطوانة من ذهب لخرجت كما قال، لقد وفق له الفقه حتى ما عليه فيه بيسير مؤنة۔ (/اخبار ابی حنيفة واصحابه ٧٤) یعنی یہ ابوحنیفہؒ ہیں جو عراق کے رہنے والے ہیں، اگر یہ کہہ دیں کہ یہ ستون سونے کا ہے تو ویسا ہی نکل آئے گا، انہیں فقہ میں ایسی توفیق دی گئی ہے کہ اس فن میں انہیں ذرا مشقت نہیں ہوتی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں

من أراد أن يعرف الفقه فيلزم أبا حنيفة وأصحابه فإن الناس كلهم عيال عليه فی الفقه۔ (تاريخ بغداد ج ١٣/ص ٣٦٤)

جو شخص علم فقہ حاصل کرنا چاہتا ہے تو وہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کو لازم پکڑے، کیونکہ تمام لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے دست نگر (محتاج) ہیں۔

امام شافعیؒ یہ بھی فرماتے تھے: ''مارأيت أفقه منه'' یعنی میں نے امام ابوحنیفہؒ سے بڑا فقیہ کسی کو نہیں دیکھا (مناقب أبی حنيفة، ص ٩٩،) امام احمد بن حنبلؒ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں: "هو من العلم والورع والزهد وإيثار الدار الآخرة جمول لا يدركه منه أحد" یعنی وہ علم پرہیزگاری زہد او عالم آخرت کو اختیار کرنے میں اس مقام پر ہیں جہاں کسی کی رسائی نہیں (مناقب الإمام أبی حنيفة ص٢٧)۔

امام الجرح والتعديل يحی بن سعيد القطانؒ فرماتے ہیں: ''وأنه والله لأعلم هذه الأمة بما جاء عن الله ورسوله'' اللہ کی قسم ابوحنیفہ اس امت میں اللہ اور اس

کے رسول سے جو کچھ وارد ہوا ہے اس کے سب سے بڑے عالم ہیں۔

بڑے ہی رنج والم اور موعظت وعبرت کا مقام ہے آج اس پرفتن دور میں جب کہ عالم اسلام جانکنی کے عالم میں ہے اور مسلمانوں میں اتفاق واتحاد کی سخت ضرورت ہے اسکے باوجود بھی کچھ غیر مقلدین حضرات امام ابوحنیفہ ؒ پر طعن وتشنیع کو علم دین کی سب سے بڑی خدمت تصور کرتے ہیں، حالانکہ ان کے بڑے بڑے اکابرین اور چوٹی کے علماء امام صاحب کا بے حد احترام کرتے تھے۔ اور اپنی جماعت کی طرف سے امام صاحب کی توہین پر سخت کبیدہ خاطر ہوتے تھے۔ چنانچہ جماعت اہل حدیث کے نقیب اعظم نواب صدیق حسن خان حضور ﷺ کے ارشاد" **لوكان العلم بالثريا لتناوله رجل من أبناء فارس**" (اگر علم ثریا کی بلندی پر بھی ہوگا تو اس اہل فارس میں سے ایک شخص نیچے لائے گا) کا مصداق دیگر ائمہ کبار کی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو گردانتے ہیں!۔

"ہم امام وران داخل است وہم جملہ محدثین فرس" کہ امام اعظم بھی اس میں داخل ہیں اور فارس کے تمام محدثین بھی اسی فہرست میں ہیں۔(**اتحاف ابتلاء المتقين ص ٣٣٤ بحواله مأثر اعظم ص ٥١**)۔

امام اوزاعیؒ کا مسلک ائمہ اربعہ کی طرح ایک زمانہ تک رائج رہا، خصوصاً اندلس میں تقریباً چالیس سال تک ان کی تقلید کی جاتی رہی، یہ شروع میں امام ابوحنیفہ سے بدظن تھے لیکن حقیقت حال منکشف ہونے کے بعد عبداللہ بن مبارکؒ سے فرمایا: "**هذا نبيل من المشايخ اذهب فاستكثر منه**" یہ تو بڑے چوٹی کا شیخ ہے جاؤ کچھ اور حاصل کرو، (**مأثر اعظم ٤٣٠**)۔

وفات

امام صاحب کی وفات ۱۵۰ ہجری میں ہوئی۔ سبب وفات یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خلیفہ منصور نے آپ کو عہدۂ قضاء کی پیش کش کی لیکن آپ نے ٹھکرادیا، اس نے اصرار کیا آپ عدم قبولیت کے موقف پر قائم رہے، آخر میں اس نے آپ کو قید کروادیا اور زہر دلوا کر قید خانہ میں شہید

کرادیا۔ إنا لله وإنا إليه راجعون ۔امام صاحب کے مناقب ومحاسن اور سیرت وکردار پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور بہت سے شوافع حنابلہ اور مالکیہ نے امام صاحب کی سیرت پر مستقل کتابیں لکھیں۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ الشافعی متوفی ۹۱۱ کی تبییض الصحيفة فی مناقب الإمام أبی حنيفة ۔

حافظ محمد بن یوسف صالحی دمشقیؒ شافعی متوفی ۹٤۲ کی عقود الجمان فی مناقب الإمام أبی حنيفة النعمان۔

شیخ شهاب الدین احمد بن حجر بیهقی مکیؒ الشافعی متوفی ۹۷۳ کی الخیرات الحسان فی مناقب الإمام الاعظم أبی حنيفة النعمان۔

أبوعبدالله محمد بن أحمد عبدبن عبدالهادی المقدسیؒ الحنبلی۔

أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد الله التمری الاندلسی المالکی، متوفی ٤٣٦ ھ معرکۃ الآراء تصنیف الاقتصادی فی المناقب الائمة الثلاثة الفقهاء قابل ذکر ہیں۔

إمام مالکؒ

نسب

أبوعبدالله مالك بن أنس بن مالك بن أبی عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحی المدنی۔

تاریخ پیدائش

امام مالک کی تاریخ پیدائش میں مؤرخین کا اختلاف ہے، الیافعی نے طبقات الفقہاء میں

لکھا ہے کہ امام مالکؒ ۹۴ ہجری میں پیدا ہوئے۔ ابن خلکانؒ نے ۹۵ ہجری ذکر کی ہے۔ علامہ ذہبیؒ نے آپ کی ولادت ۹۳ ہجری بیان کی ہے۔ اور یہی اصح قول ہے۔ (اوجز المسالک ج ۱ / ص ۹۹)۔ امام مالکؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ اپنی ماں کے پیٹ میں ۳ سال رہے۔

شکل وسیرت

امام المطرف بن عبداللہ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ لمبے قد کے تھے اور آپ عظیم سر والے تھے، داڑھی اور سر کے بال انتہائی سفید اور چہرہ کا رنگ سفید زرد مائل تھا، آنکھیں انتہائی پرکشش تھیں۔

بڑے اہتمام اور تعظیم واحترام کے ساتھ حدیث کا درس دیتے، درس حدیث کے وقت بالوں میں کنگھا کرتے، عطر لگاتے، نظیف اور صاف ستھرا کپڑا زیب تن کرتے، پھر بہت ہی باوقار اور بارعب ہوکر پڑھانے بیٹھتے۔ علم حدیث کے اتنے قدرداں تھے کہ بادشاہ وقت نے قصر شاہی میں شہزادہ کو تعلیم دینے کی درخواست کی تو مسترد کر دیا اور معذرت ظاہر کی کہ یہ علم کے شان کے خلاف ہے۔ وہ مدینہ منورہ کے اور رسول اللہ ﷺ کے بڑے عاشق اور محب تھے، پوری زندگی مدینہ میں گذاری، خلیفہ ہارون الرشید نے دربار دارالخلافہ بغداد آنے کی درخواست کی لیکن آپ نے دوٹوک جواب دیا کہ میں مدینہ منورہ کی مقدس سرزمین کو نہیں چھوڑ سکتا۔

آپ کے اساتذہ وشیوخ

امام مالکؒ ایک علمی گھرانے میں پیدا ہوئے، آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد اور اپنے چچا سے حاصل کی، اس کے علاوہ آپ نے تقریباً (۹۰۰) سے زائد مشائخ عظام کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ آپ کے اساتذہ میں سے "إسحاق بن عبداللہ بن أبی طلحةؒ، جعفر بن محمد صادقؒ، أبو لیلی بن عبداللہؒ، ربیعة الرائیؒ، علقمة بن علقمةؒ، ھشام بن عروةؒ قابل ذکر ہیں۔ (انظر: مناقب الائمة الاربعة)۔

تلامذہ

اتنے سارے لوگوں نے آپ سے روایت کیا جن کو شمار کرنا ناممکن ہے، علامہ خطیب بغدادیؒ نے ایک رسالہ میں امام مالکؒ کے شاگردوں کا نام لفظ بلفظ ذکر کیا ہے جن کی تعداد ۹۹۳ ہے، اور علامہ عیاض نے آپ کے شاگردوں کی تعداد ۱۳۰۰ بیان کیا ہے جس میں سے ابوعبداللہ محمد بن ادریس شافعیؒ، لیث بن سعدؒ، عبدالرزاق بن حمام صنعانیؒ، ہشام بن عبدالمالکؒ، شریک بن عبداللہ نخعیؒ، عبداللہ بن مبارکؒ اور اسماعیل بن عباسؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

امام مالکؒ کے عظیم کارناموں میں سے ایک کارنامہ مؤطا مالک کی تصنیف ہے، جس کا شمار کتب حدیث کی طبقہ اولی میں ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (حجۃ اللہ البالغۃ میں) فرماتے ہیں کہ علماء جمہور نے مؤطا امام مالک کا شمار صحاحِ ستہ میں کیا ہے، اور اس کا مرتبہ ترمذی کے بعد نسائی سے پہلے پانچویں نمبر پر مقرر کیا ہے، اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں: "والحق أنه بعد مسلم فی الرتبة" یعنی حق بات یہ ہے کہ اس کا مرتبہ مسلم کے بعد تیسرے نمبر پر ہے۔

مناقب امام مالکؒ

امام مالکؒ کی عمر جب پندرہ سال کی تھی تو آپ مسند درس پر جلوہ افروز ہوئے، آپ نے اپنے دست مبارک سے ایک لاکھ حدیثیں لکھیں۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک حاکم وقت کے عتاب کا شکار ہوا، چنانچہ امام مالک کو بھی ان حالات کا سامنا کرنا پڑا، چنانچہ جعفر بن سلمان لوگوں سے اس شرط کے ساتھ بیعت لیتا کہ اگر تم نے بیعت توڑی تو تمہاری بیوی کو طلاق، امام مالکؒ نے اعلانیہ فتوی دیا کہ اس صورت میں جبری طلاق غیر معتبر ہے تو آپ کو اس کی بربریت کا سامنا کرنا پڑا اس ظالم نے ایک سو کوڑے مار مار کر آپ کو بیہوش کر دیا لیکن مار کھانے کی حالت میں بھی آپ کے زبان سے "اللهم اغفرلهم وإنهم لا يعلمون" کے دعائیہ کلمات جاری تھے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: ما رأيت أعلم من أبي حنيفة ومالك وابن أبي

لیلی یعنی میں نے ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور ابن لیلیؒ سے بڑا کوئی عالم نہیں دیکھا۔

ابن معینؒ فرماتے ہیں: "مالك من حجج الله على خلقه مجمع على فضله" یعنی امام مالکؒ اللہ کی مخلوق پر اس کی دلیل ہیں ان کی فضیلت پر سب کا اتفاق ہے۔

اسد ابن فراتؒ کہتے ہیں: "إن أردت الله والدار الآخرة فعليك بمالك" یعنی اگر تم اللہ اور دار آخرت کو چاہتے ہو تو امام مالکؒ کی صحبت کو لازم پکڑو۔ "من مناقب الائمة الأربعة"

ابن عیینہؒ امام مالکؒ کے بارے میں لکھتے ہیں "كان لا يبلغ من الحديث إلا صحيحا ولا يُحدّث إلا عن الثقات وماأرى المدينةَ إلا ستخرَب بعد موته يعني من العلم وكذلك وقَع" یعنی وہ صرف صحیح حدیث بیان کرتے تھے اور صرف ثقات ہی سے حدیث نقل کرتے تھے اور مدینہ کو ان کی وفات کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ علم سے ویران ہو جائے گا اور ایسا ہی ہوا۔

وفات

امام مالک ۲۲/ربیع الاول "۱۷۹" بروز یکشنبہ اپنے مالکِ حقیقی سے جا ملے، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ امام صاحب کو ابن اَبی زبیر نے غسل دیا اور آپ کے بیٹے یحیٰ اور آپ کے کاتب حبیب ان پر پانی ڈالتے تھے۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ مجھ کو سفید کپڑے میں کفن دیا جائے اور مجھ پر عام جنازوں کی جگہوں پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

آپ کے فضائل و مناقب میں متقدمین و متاخرین علماء نے متعدد رسائل و کتابیں تصنیف کیں، جس میں حافظ ابن حجرؒ، علامہ ذہبیؒ، علامہ سیوطیؒ، اور محمد ابوعبداللہ بن احمد التستریؒ المالکی قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر نے تو بیس رسائل آپ کے مناقب میں رقم طراز کیے ہیں۔

امام شافعیؒ

نام ونسب اور کنیت

آپ کا اسم گرامی محمد ہے اور کنیت ابو عبداللہ ہے۔ سلسلہ نسب کچھ اس طرح ہے **محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبید بن عبد یزید بن ھاشم بن المطلب بن عبدمناف۔ (من مقدمة الأم ج ۱/ص ٦)۔**

تاریخ پیدائش

امام شافعیؒ رجب المرجب ۱۵۰ھ المطابق ۷٦۸ء فلسطین کے شہر "غزہ" میں پیدا ہوئے آپ کی ولادت کے کچھ عرصہ کے بعد ہی آپ کے والد کا انتقال ہو گیا جو حجاز سے ہجرت کر کے فلسطین منتقل ہو گئے تھے۔ پھر آپ کی والدہ آپ کو مکہ مکرمہ لائیں اور یہیں آپ کی نشو نما ہوئی۔

تعلیم وتربیت

جب آپ کی عمر ۹ سال کی تھی تو آپ نے قرآن کریم مکمل حفظ کر لیا، پھر آپ مسجد حرم میں جہاں مختلف حلقۂ درس لگتے تھے وہاں آپ نے علم لغت کے حلقہ کا انتخاب کیا، عربی ادب اور بلاغت میں عرب کے فصیح وبلیغ قبائل کی صحبت میں رہ کر بڑا درک وکمال حاصل کیا، پھر آپ علم حدیث اور فقہ کی طرف متوجہ ہوئے، آپ نے سب سے پہلا علمی سفر مدینہ منورہ کا کیا جہاں آپ نے امام مالکؒ سے مؤطا پڑھی اور اس کو حفظ کر لیا۔ پھر آپ نے بغداد کا سفر کیا اور وہاں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ اور دیگر علماء وفقہاء اور محدثین سے استفادہ کیا، اور امام محمدؒ کے یہاں ایک زمانہ تک بحیثیت مہمان کے قیام کیا اور بے شمار کتابیں ان سے نقل کیں، اور آپ نے علم کی تشنگی بجھانے کیلئے زمانہ کے مشہور علمی مراکز رہا۔

آپ بھی ابتلاء ومصائب سے دوچار ہوئے، چنانچہ جب آپ یمن میں مقیم تھے تو آل علی

کی حمایت کے جرم میں گرفتار کئے گئے ،اور آپ کے قتل کا حکم جاری ہو گیا لیکن اللہ نے آپ کو موت کے منھ سے بچانیا ،کیونکہ خلیفہ ہارون رشید پر جب آپ کی صلاحیت اور علمی لیاقت کا انکشاف ہوا تو اس نے آپ کے رہائی کا پروانہ جاری کر دیا۔

صفات

آپ لمبے قد کے تھے،نفیس کپڑے زیب تن کرتے ،اور داڑھی میں سرخ خضاب کرتے ، احسان و بھلائی کا جذبہ اللہ نے آپ کے اندر ودیعت کر رکھا تھا،آپ کی آواز انتہائی شیریں تھی ، قرآن کریم بہت رقت آمیز لہجہ میں پڑھتے تھے، جب آپ کی عمر ۱۳ سال کی تھی تو علماء مکہ جب خشیتِ الٰہی سے رونے کا قصد کرتے تو وہ جمع ہوتے اور امام شافعیؒ کو بلاتے جب آپ تلاوت کرتے تو ان پر گریہ طاری ہو جاتی اور وہ رو رو کر گر پڑتے ۔آپ علمی مشغولیات کے باوجود اقامتِ لیل کا حد سے زیادہ اہتمام کرتے تھے۔

اساتذۂ کرام

آپ کے اساتذہ میں سے وکیع بن الجراحؒ، ابواُسامہ حماد بن اُسامہؒ، سفیان بن عیینہؒ، ابراہیم بن سعد زہریؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں اس کے علاوہ آپ نے امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی استفادہ کیا۔

تلامذہ

آپ نے اپنے پیچھے باصلاحیت تلامذہ کی ایک جماعت چھوڑی ، جنہوں نے آپ کے مسلک کو ترویج دینے میں اہم کردار ادا کیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے متبعین کے بعد امام شافعیؒ کے متبعین کی ہی کثرت ہے، آپ کے لائق شاگردوں میں ابو ثور ابراہیم بن خالدؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابوابراہیم اسماعیل بن یحیی مزنیؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں جنہوں نے اپنے

آپ کی ثناء میں کچھ رطب اللسان زبانیں

علامہ خطیب نے "تاریخ بغداد" میں امام شافعیؒ کے بارے میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے، "ما أتاني قريشي أفهم من الشافعي" "یعنی میرے پاس شافعی سے زیادہ ذہین وفطین کوئی قریشی نہیں آیا۔ امام احمد بن حنبلؒ اپنے فرزند سے فرماتے تھے "يابني كان الشافعي كالشمس للدنيا وكالعافية للبدن فانظر هل لهذين من خلف"۔ امام شافعیؒ دنیا کے لئے سورج کے مانند اور بدن کیلئے حفاظت کرنے والے کے مانند تھے تو تو دیکھ لے کیا یہ دونوں صفتیں بعد میں آنے والوں میں موجود ہیں،" الماخوذ من مقدمة الأم ۱۳/۱"۔

امام ابو یوسفؒ نے ایک مرتبہ امام شافعیؒ سے فرمایا کہ "مثلك يصلح للتصنيف" یعنی آپ جیسے لوگ ہی تصنیف کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ کے ہم عصر متعدد محدثین اور فقہاء نے آپ کے فضل وکمال کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔

آپ کی تصنیفات

دیگر ائمہ کبار کی طرح آپ کا بھی کثیر التصانیف میں شمار نہیں ہوتا ہے، آپ نے "الام" علم فقہ میں ایک شاہکار کتاب تصنیف کی جس میں روایت ودرایت کے حسین امتزاج کے ساتھ علم وعرفان کے چشمہ بہادیئے، اس کے علاوہ آپ نے "السهو في الصلاة" کے عنوان پر ایک رسالہ تصنیف کیا، جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ایک مرتبہ آپ عراق میں ایک نوخیز نوجوان کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ وہ نماز میں سہو کر بیٹھا اور اس کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا کرے اس پر امام شافعیؒ نے فرمایا "أفسدت صلاتنا يا غلام" اس کے بعد آپ نے "السهو في الصلاة" کے عنوان پر ایک رسالہ تصنیف کیا جس کا نام اس لڑکے کے نام پر "الزعفران" رکھا۔ اور آپ نے "رسالہ" نامی ایک کتاب اصول فقہ میں تصنیف کی اس کے علاوہ "جماع العلم الاماء الصغيرة، والاملى الكبيرة" تصنیف کیں۔

وفات

آپ کی وفات ۲۸ یا ۲۹ رجب ۲۰۴ ہجری میں مصر میں ہوئی، آپ کل ۵۴ سال بقید حیات رہ کر علم وعرفان کے موتی لٹاتے رہے۔

امام احمد ابن حنبل

نام ونسب

آپ کا اسم گرامی احمد ہے والد کا نام حنبل ہے۔آپ کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے، ابوعبداللہ بن محمد بن حنبل بن ہلال الشیبانی۔نسلاً عربی اور قبیلہ شیبان سے تعلق رکھتے تھے۔

ولادت باسعادت

آپ کی ولادت ماہ ربیع الاول ۱۶۴ ہجری میں ہوئی، جب آپ رحمِ مادر میں تھے تو آپ کا خاندان "مرو" سے منتقل ہو کر بغداد آیا جہاں پر آپ کی پیدائش ہوئی اور آپ کی پیدائش کے کچھ عرصہ کے بعد آپ کے والد ماجد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کی والدہ محترمہ نے آپ کے چچا کے زیر سرپرستی آپ کی تعلیم وتربیت کو بخوبی انجام دیا، آپ نے شیوخ بغداد سے پندرہ سال کی عمر میں علم حدیث حاصل کرنا شروع کر دیا اور سات سال تک بغداد کے محدثینِ عظام سے علم حدیث کی تشنگی بجھاتے رہے، پھر آپ نے کوفہ، بصرہ، مکۃ المکرمہ، المدینۃ المنورۃ، یمن، شام وغیرہ کا سفر کیا اور وہاں کے علماء سے حدیثیں نقل کیں۔علم حدیث کی کتابت سب سے پہلے آپ نے امام ابو یوسفؒ سے کی اور سب سے پہلے حدیث کا سماع شیخ المحدثین ہشیم بن بشر سے کی، آپ نے حدیث کی تدریس کا آغاز اپنی عمر کے چالیسویں سال سے کیا، آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ کو ۱۰ لاکھ حدیثیں یاد تھیں۔آپ کے شیوخ، جن کی روایتیں "مسند" میں درج کی ہیں ان کی تعداد ۲۸۳ ہے۔

تلامذہ

آپ نے اپنے پیچھے جلیل القدر کہنہ مشق تلامذہ کی ایک فوج چھوڑی ہے جن کے فیوض وبرکات سے آج سارا عالم اپنی تشنگی علم بجھا رہا ہے۔ جن میں سے امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابوداؤدؒ، امام ترمذیؒ، امام نسائیؒ بواسطہ ابن ماجہ، یحیٰ بن معینؒ جیسے مایہ ناز شخصیات نمایاں ہیں، ان حضرات میں امام ابوداؤد آپ کے شاگرد خاص میں سے ہیں۔

سیرت وکردار

آپ انتہائی متقی، متواضع، منسکر المزاج اور عبادت وریاضت میں کمال کو پہنچے ہوئے تھے۔ حدیث سے انتہائی درجہ شغف تھا، آپ روزانہ ۱۵۰ر رکعتیں نفل پڑھا کرتے تھے۔ ابوبکر المروذی آپ کی تعریف کچھ اس طرح تحریر کرتے ہیں۔

"ولم يكن بالحقود ولا العجول، كثير التواضع حسن الخلق دائم البشر لين الجانب ليس بفظ وكان يحب فى الله ويبغض فى الله، وإذا كان فى أمر من الدين استبدله غضبة وكان يحتمل الأذى من الجيران" آپ کے اندر نہ کینہ تھا اور نہ ہی آپ کے مزاج میں جلد بازی تھی، آپ بہت متواضع اخلاق حسنہ سے متصف ہنس مکھ چہرہ والے اور نرم مزاج والے تھے اور آپ کثیر الکلام نہیں تھے، اللہ ہی کیلیے لوگوں سے محبت کرتے تھے اور اللہ ہی کیلئے لوگوں سے نفرت کرتے تھے اور جب دین کے معاملہ میں کوئی چیز پیش آتی تو آپ کا غصہ تیز ہو جاتا، آپ پڑوسیوں کی ایذا رسانی پر صبر کرتے تھے۔

آپ کے صاحبزادے صالح بن احمد فرماتے ہیں کہ بسا اوقات میں اپنے والد صاحب کو دیکھتا کہ وہ روٹیوں کے ٹکڑے لیتے اور اس سے غبار وغیرہ جھاڑ کر ایک برتن میں رکھ کر اس میں پانی ڈال دیتے اور اس میں نمک ڈال کر کھا لیتے۔

آپ کے دوسرے صاحبزادے عبداللہ بن احمد فرماتے ہیں: "كان أبى يصلى كل

يوم وليلة ثلاث مأة ركعة، فلما مرض فكان يصلي كل يوم وليلة مأة وخمسين ركعة - یعنی میرے ابو روزانہ ۳۰۰ رکعات نماز پڑھتے تھے، اور جب بیمار ہو گئے تب بھی روزانہ ۱۵۰ رکعات نماز پڑھتے تھے۔ آپ نے اپنی حیاتِ مبارکہ میں ۵ حج ادا فرمائے جن میں سے تین حج پیدل ادا کئے۔

ابتلاء و آزمائش

یہ عجب اتفاق ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کو حاکمِ وقت کی جانب سے کسی نہ کسی طرح کے جور و ستم اور تشدد و تعصب کا سامنا کرنا پڑا، چنانچہ مامون رشید کے زمانہ میں قاضی مملکت ابن أبی داؤد تھا۔ یہ انتہائی غالی قسم کا معتزلی تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ قرآن فانی اور مخلوق ہے، اس کے اثر سے یہ سرکاری مذہب بن گیا، مامون چونکہ اس سے بہت متاثر اور اس کا بہت معتقد تھا اس لئے اس نے خود اس رای کو قبول کیا اور لوگوں پر جبراً اس کو تھوپنا شروع کر دیا، پھر اس کے انتقال کے بعد اس کا بھائی معتصم خلیفہ بنا اور وہ بھی مامون کی اس رای کو عملی جامہ پہنانے لگا۔ اس وقت بڑے بڑے علماء کے قدم پھسل گئے اور انہیں حکومت کے جبر و استبداد کے سامنے سرخم کرنا پڑا، اس موقع پر امام احمد بن حنبلؒ نے جس استقامت و ثبات قدمی کا ثبوت دیا وہ تاریخ میں آبِ زر سے لکھے جانے کے قابل ہے، چنانچہ امام احمدؒ کے قرآن کے مخلوق نہ ہونے کے قائل ہونے کی پاداش میں سخت ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا، انہیں سخت اور بھاری بھرکم زنجیروں میں جکڑا گیا، برہنہ پیٹھ پر کوڑے لگائے گئے، مدتوں قید رکھا گیا، تدریس و افتاء پر پابندی لگا دی گئی پھر بھی وہ اپنے موقف پر جمے رہے، ان کے صبر و استقلال میں ذرہ برابر بھی تزلزل نہ آیا۔

معتصم کے بعد متوکل خلیفہ ہوا، وہ امام کا معتقد و گرویدہ تھا، وہ آپ کے ساتھ حسن سلوک اور فراخ دلی کے ساتھ پیش آیا، آپ کے سامنے شاہی الطاف و نوازشات کی پیش کش کی لیکن آپ نے اس کو ٹھکرا دیا اور فرمایا کہ یہ میرے لئے پہلے سے زیادہ سخت آزمائش کا وقت ہے۔

وفات

آپ ۱۲/ربیع الاول ۲۴۱ ہجری کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملے۔ "ومناقب هذا الإمام وفضائله كثيرة جداً قد صنف فيها العلماء كتباً مختلفاً۔ فانظر من المزيد، سير أعلام النبلاء ج ۱۳/ص ٥١٦۔ ٥٢٦۔ تاريخ بغداد ج ۹/ص ۳۷٥، تهذيب الكمال ج ١٤/ج ٢٨٥ - ٢٩٢، مناقب احمد لا بن الجوزى، طبقات الحنابلة ج ۱/ص ۱۸۰ - ۱۸۸۔ مناقب الأئمة الأربعة للشيخ أبوعبدالله محمد بن أحمد بن عبدالهادى المقدوسى الحنبلى۔

یہاں تک پڑھی

امام بخاریؒ

نام ونسب

أبوعبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردذبة الجعفي۔ بردزبہ مجوسی تھے۔ لیکن ان کے لڑکے المغیرہ نے اسلام قبول کرلیا۔

ولادت

آپ کی ولادت باسعادت ۱۳ شوال المکرم بروز جمعہ ۱۹۴ ہجری "بخاری" میں ہوئی، "بخاری" ایک انتہائی سرسبز وشاداب علاقہ ہے، پھلوں اور میوے کے باغات بکثرت پائے جاتے ہیں۔ خالق کائنات نے ظاہری حسن ونعمت کے علاوہ علوم وفنون کے بیش بہا قیمتی زیور سے بھی مزین کیا تھا، آج یہ شہر "ازبکستان" میں واقع ہے لیکن اب جہالت کے اندھیرے میں ڈوبا ہوا ہے۔

نشوونما

امام بخاریؒ کے ایام طفولیت ہی میں آپ کے والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، آپ کی والدہ جو ایک عابدہ صالحہ اور انتہائی پرہیزگار خاتون تھیں آپ کی ابتدائی تعلیم وتربیت کو بحسن خوبی انجام دیا،

بیان کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ کی بینائی بچپنے ہی میں چلی گئی تھی، آپ کی والدہ آپ کی بینائی کیلئے بہت ہی عاجزی وانکساری کے ساتھ اللہ سے دعائیں کرتی تھیں چنانچہ ایک رات ابراہیم علیہ السلام کو خواب میں دیکھا جو فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے بیٹے کی بینائی تمہارے کثرت دعاء کی وجہ سے واپس کردی ہے۔

طلب حدیث وعلمی اشتغال

آپ نے علم حدیث کے حصول کے لئے اس وقت کے مشہور علمی مراکز حجاز، بصرہ، کوفہ، مصر اور شام وغیرہ کا سفر کیا، اور وہاں کے محدثین عظام سے فیضیاب ہوتے رہے، چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں۔ "دخلت إلى الشام ومصر والجزيرة مرتين، وإلى البصرة أربع مرات، وأقمت بالحجاز ستة أعوام، ولا أحصى كم دخلت إلى الكوفة وبغداد (سيرة البخاري ص٥٩). وأقمت بالبصرة خمس سنين مع كتبي (سير أعلام النبلاء ١٢/٤٠٤). یعنی میں شام گیا، مصر اور جزیرہ کا دو مرتبہ سفر کیا، بصرہ چار مرتبہ اور حجاز میں چھ سال مقیم رہا، کوفہ اور بغداد میں کتنی مرتبہ داخل ہوا میں شمار نہیں کرسکتا، اور میں بصرہ میں اپنی کتابوں کے ساتھ پانچ سال مقیم رہا۔ آپ کی سب سے پہلی تصنیف " قضايا الصحابة والتابعين " ہے۔ اس وقت آپ کی عمر ۱۸/اٹھارہ سال تھی جیسا کہ امام بخاریؒ خود فرماتے ہیں: " فلما طعنت فی ثمانی عشرة سنة صنفت كتاب " قضايا الصحابة والتابعين" ثم صنفت " التاريخ" فی المدينة عند قبر النبی ﷺ۔ امام بخاری کے مشائخ کی تعداد ان کی صحیح بخاری میں ۲۸۹ ہے۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: " كتبت عن ألف وثمانين نفسا " یعنی میں نے ۱۰۸۰ لوگوں سے حدیثیں لکھیں۔

ابتلاء وآزمائش

یہ اللہ کی سنت رہی ہے کہ وہ اپنے بندوں کو مصائب وآلام کے ذریعہ آزمائش میں مبتلا کرتا

ہے۔ تا کہ اس کے ذریعہ اس کے مرتبہ کو بلند کرے، چنانچہ یہ امام بخاریؒ کے ساتھ بھی ہوا، جس پر انہوں نے صبر کیا یہاں تک کہ اپنے مولاءِ حقیقی سے راضی برضا جا ملے۔

چنانچہ احمد بن منصور الشیر ازی فرماتے ہیں: ''**لما رجع البخاری، نُصِبتْ له القبابُ علی فرسخ من البلد۔ واستقبله عامة أهل البلد حتی لم یبق مذکور و نثر علیه الدراهم، والدنانیر فبقی مدة، ثم وقع بینه وبین الأمیر فأمره بالخروج من بخاری فخرج إلی "ببکند"** جب امام بخاریؒ واپس ہوئے تو آپ کیلئے شہر سے ایک فرسخ فاصلہ پر خیمے نصب کئے گئے اور اہل شہر نے آپ کا استقبال کیا، یہاں تک کہ (شہر کے اندر) کوئی باقی نہ رہا، اہل بخاری نے آپ پر دراہم و دنانیر نچھاور کر دیئے، آپ کا وہاں ایک زمانہ تک قیام رہا، پھر امام بخاریؒ اور امیر ''بخاری'' کے مابین کچھ ناچاقی ہوئی تو اس نے آپ کو ''بخاری'' سے نکلنے کا حکم دے دیا پھر آپ وہاں سے نکل کر بکند تشریف لے گئے۔

امام ذہبیؒ نے امیر بخاری سے ناچاقی کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ محمد بن یحیٰ الذھلی نے امیر بخاری کو لکھا کہ یہ آدمی (امام بخاری) خلافِ سنت اعمال کا ارتکاب کرتا ہے تو اس پر اس نے امام بخاریؒ کو ''بخاری'' سے نکال دیا۔ (**سیر أعلام النبلاء ۱۲/۴۶۳**)۔ لیکن ''غنجار'' نے دوسری وجہ لکھی ہے جو کہ مشہور ہے کہ امیر کے بیٹوں کو خصوصی طور پر درس حدیث دینے سے منع کرنے پر اس نے آپ کو جلاوطن کر دیا۔

لیکن امام بخاریؒ کو اپنے وطن عزیز سے ناکردہ گناہ کے سبب نکال دیا جانا بڑے صدمے کا باعث بنا اور آپ کو اس کا بہت غم ہوا، آپ نے اس کے حق میں بدعا کی جس کی وجہ سے وہ ایک مہینہ سے کم ہی عرصہ میں معزول کر دیا گیا اور اس کو قید کر کے سلاخوں کے پیچھے ڈال دیا گیا۔

وفات

امام بخاریؒ اخیر ایام میں ''خرتنک'' جو ''سمرقند'' کا ایک گاؤں تھا، میں کچھ اعزا کے پاس

مقیم رہے، ابن عدی جو عبد القدوس ابن عبد الجبار سے نقل کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ صلاۃ اللیل کے بعد یہ دعا مانگ رہے تھے۔ ''اللهم قد ضاقت على الأرض بما رحبت فاقبضني إليك''۔ چنانچہ اسی کے کچھ دن بعد ۲۵۶ ہجری میں آپ اپنے مولائے حقیقی سے جا ملے۔ وراقہ جو غالب بن جبرئیل سے نقل کرتے ہیں کہ آپ کے دفن کے بعد آپ کے قبر سے مشک کی سی خوشبو آرہی تھی یہاں تک کہ لوگ آپ کے قبر کی مٹیاں لے جانے لگے تو ہم نے آپ کے قبر پر کانٹے دار ٹہنیاں ڈال دیں۔

صحیح بخاری

آپ نے یوں تو بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس میں سے "التاریخ الکبیر" "التاريخ الأوسط" "التاريخ الصغير" جیسی ضخیم کتابیں "رفع اليدين في الصلاة"، "القراءة خلف الإمام" "بر الوالدين"، جیسے بیش قیمتی رسائل قابل ذکر ہیں لیکن ''بخاری شریف'' کو جو قبولیت حاصل ہوئی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی، جس کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا لقب باجماع امت دیا گیا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ آپ نے اپنی کتاب کو جس محنت ومشقت عرق ریزی و جانفشانی تحقیق وتدبر اور استخارہ وتشفی کے بعد لکھی ہے اس کی بھی مثال پیش کرنے سے تاریخ قاصر وعاجز ہے۔ امام بخاریؒ اپنی بخاری کی سببِ تالیف وکیفیتِ تالیف پر خود روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک رات میں نے آپ ﷺ کو خواب میں دیکھا کہ میں آپ کے سامنے کھڑا ہوں اور میرے ہاتھ میں ایک پنکھا ہے جس سے میں آپ ﷺ پر جھال رہا ہوں میں نے ایک خواب کی تعبیر بتانے والے سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ تمہارے خواب کی تعبیر یہ ہے کہ تم آپ ﷺ سے جھوٹ کو دفع کروگے، اس چیز نے مجھے جامع صحیح کے تالیف پر ابھارا، امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ: جب بھی میں کوئی حدیث لکھتا تو اس سے پہلے غسل کرتا اور دو رکعت نماز پڑھتا، اللہ سے استخارہ کرتا، جب اس کی صحت کا یقین ہوجاتا تو اس کو لکھتا، وہ فرماتے ہیں کہ: میں

نے جامع صحیح چھ لاکھ حدیثوں میں سے انتخاب کر کے سولہ سال میں مکمل کیا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ: بخاری شریف میں بلا تکرار ۲۶۰۲ حدیثیں ہیں اور مجموعی طور پر کل ۹۰۸۲ حدیثیں ہیں اور یہ تعداد بھی موقوفات صحابہ و مقطوعات تابعین کے ماعدا ہیں۔

بخاری شریف کی تقریباً ۵۶ سے زائد شرحیں اب تک لکھی جا چکی ہیں، جس میں سے ''فتح الباری للحافظ بن حجرؒ'' اور ''عمدۃ القاری للعینیؒ'' سب سے زیادہ مشہور ہیں۔امام بخاریؒ نے اپنی اس جامع کا نام ''الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ وأیامه'' رکھا۔

إمام مسلمؒ

نام ونسب

أبوالحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری النیسابوری

ولادت

آپ کی پیدائش کے سلسلے میں اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق ۲۰۲ ہجری میں آپ کی پیدائش ہوئی، دوسرے قول کے مطابق ۲۰۶ ہجری میں آپ نیشاپور میں پیدا ہوئے۔

حدیث کیلئے آپ کے اسفار

آپ نے احادیث جمع کرنے کے خاطر دور دراز ممالک کا سفر کیا، سب سے پہلے آپ نے حجاز کا سفر کیا اور وہاں سعید بن منصور، أبو مصعب جیسے جلیل القدر محدثین سے حدیثیں روایت کیں، پھر مصر تشریف لے گئے جہاں آپ نے عمر بن سواد حرملة بن یحیؒ (جو امام شافعی کے شاگرد ہیں) سے علم حدیث حاصل کیا، پھر خراسان کا رخ کیا اور وہاں یحیٰ بن یحی اور اسحاق ابن راہویہؒ سے حدیثیں نقل کیں، بعد ازاں عراق جا کر امام اہل السنة والجماعة احمد بن حنبلؒ سے علم حدیث کی

تشنگی بجھائی، آپ نے امام بخاری سے بھی استفادہ کیا۔ آپ نے سب سے پہلے حدیث کی سماعت یحیٰ بن یحیٰ التمیمی سے ۱۸ سال کی عمر میں کی، ۲۰ سال کی عمر میں حج بیت اللہ کی سعادت حاصل کی اور وہاں کے شیوخ سے خوب استفادہ کیا۔

آپ کی تصنیفات

آپ نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جس میں سے "کتاب المنفردات والوحدان" اور "کتاب الکنی والأسماء" محفوظ ہیں، آپ کی مشہور ترین اور مایہ ناز تصنیف "صحیح مسلم" ہے جس کا "الجامع الصحیح للبخاری" کے بعد ایک اہم ترین مرتبہ ہے، حتی کہ بعض مغاربہ صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فوقیت دیتے ہیں، امام مسلم نے تین لاکھ احادیث سے منتخب کر کے اپنی صحیح کو مرتب کیا۔ " تاریخ بغداد ۱۳/۱۰۱"۔ جس میں تقریباً بغیر مکررات کے چار ہزار حدیثیں ہیں اور تمام مکررات کے ساتھ ۷۲۷۵ حدیثیں مذکور ہیں، امام مسلم نے اپنی اس کتاب میں اسناد پر دیگر لوگوں کے مقابلہ میں خاص توجہ دی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی کتاب میں ایک حدیث کے بعد اکثر متعدد اسانید مذکور ہوتی ہیں جو اسی حدیث کی یا اس سے کسی قدر مختلف متن کی تمہید کا کام دیتی ہیں، آپ نے اپنی صحیح میں تقریباً اپنے اساتذہ میں سے ۲۱۰ کی روایات نقل کی ہیں، جس سے انکے شیوخ کی کثرت کا پتہ چلتا ہے، آپ نے اپنی صحیح میں صحیح روایات کے جمع کرنے کا خصوصی انتظام کیا، چنانچہ حافظ بن مندۃ کہتے ہیں کہ میں نے حافظ ابوعلی النیساپوری کو یہ کہتے ہوئے سنا، "ماتحت أدیم السماء کتاب أصح من کتاب مسلم " سیر اعلام النبلاء ۱۲/۵۶۶، یعنی اس آسمان کے نیچے مسلم کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔

وفات

آپکی وفات کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ مجلسِ مذاکرہ منعقد تھی کہ دوران گفتگو کسی حدیث کا ذکر آیا جو امام مسلم کو معلوم نہ تھی، آپ گھر واپس آئے اور اس حدیث کو تلاش

کرنے کیلئے بیٹھ گئے اور پاس میں کھجور کی ایک ٹوکری رکھ لی، کھجور کھائے جاتے اور حدیث تلاشتے رہتے، یہاں تک کہ کھجور ختم ہوگئی اور حدیث مل گئی، لیکن اس اُکل کثیر کی وجہ سے آپ کا انتقال ہوگیا۔ (تاریخ بغداد ج ۱۳/ص ۱۰۳) آپ نے ۲۴/ رجب المرجب بروز یک شنبہ/۲۶۱ھ مطابق ۸۷۵عیسوی کو اس دارِ فانی کو خیرآباد کہہ دیا ،اور اگلے دن ۲۵/ رجب المرجب بروز دوشنبہ کو مدفون ہوئے۔" وانظر للتفصيل عن أحواله تاريخ بغداد ١٣/ ١٠١ ـ سير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٥٧ ـ طبقات الحنابلة ١/ ٣٣٨ ـ تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٨٨ ـ البداية والنهاية ١١/ ٣٣ ـ جامع الأصول ١/ ١٨٧ ـ تذهيب التهذيب ٤/ ٢٧ ـ

إمام ترمذیؒ

نام ونسب

أبوعيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك ابوعیسی جوکہ آپکی کنیت ہے اس کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں، بعض لوگوں نے آپکا سلسلہ نسب محمد بن عيسى بن يزيد بن سورة بن السكن بتلایا ہے، لیکن اول صحیح ہے،" أنظر سير أعلام النبلاء ج ١٢/ ص ٢٧٠"۔

ولادت۔

آپ کی ولادت باسعادت/۲۱۰ھ میں شہر "ترمذ" کے "بوغ" نامی گاؤں میں ہوئی، ابن الأثير الجزرى نے آپکی پیدائش/۲۰۹ھ بتلائی ہے۔

علمی اسفار، آپکے مشائخ وتلامذہ

آپ نے علم حدیث کے حصول کیلئے خراسان، عراق وحرمین کا سفر کیا، اور طویل عرصے تک مقیم رہ کر وہاں کے محدثین عظام سے احادیث نقل کیں، لیکن آپ نے دیگر علمی مراکز میں سے

مصر وشام کا سفر نہیں کیا، آپ کے شیوخ کی تعداد ۲۵۴ تک بیان کی جاتی ہے، جس میں سے
قتیبه بن سعید، اسحاق بن راهویه، ابومصعب الزهری، عمرو بن علی
الفلاس، محمد بن حمید الرازی مشہور ومعروف ہیں۔آپ نے امام مسلمؒ سے بھی
حدیثیں روایت کی ہیں، "أبوبكر احمد بن اسماعیل السمرقندی، مکحول بن
الفضل النسقی، ربیع بن حیان الباهلی، أبوالعباس محمد بن اسماعیل
السمرقندی" قابل ذکر ہیں آپکے شیخ امام بخاریؒ نے بھی آپ سے حدیث نقل کی ہے، چنانچہ
امام ترمذی خود فرماتے ہیں: عن ابی سعید قال النبی ﷺ یا علی لایحل لأحد أن
یجنب فی المسجد غیر ی وغیرك، یہ حدیث امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی ہے۔" من
مقدمة تحفة الاحوذی / ۲۷۲ "امام ترمذیؒ کو بعضوں نے مسلکاً شوافع بتلایا ہے اور بعض
نے کہا ہے کہ وہ مسلکاً حنبلی تھے، لیکن حقیقت یہ ہیکہ نہ وہ حنبلی تھے اور نہ ہی شافعی بلکہ وہ مقلد محض
تھے، یہی رای علامہ سخاویؒ اور علامہ تقی الدین ابن تیمیہؒ کی بھی ہے، علامہ مبارک پوری مقدمہ تحفۃ
الاحوذی میں رقم طراز ہیں: "كما أن البخاری" متبعاً للسنة عاملا بها مجتهداً غیر
مقلد لأحد من الأئمة الأربعة وغیرهم، وكذلك مسلم، والترمذی، وأبو داؤد،
والنسائی، وابن ماجه كلهم كانو متبعین للسنة عاملین بها مجتهدین غیر
مقلدین لأحد"، یعنی جیسے کہ امام بخاریؒ سنت کے متبع اس پر عامل اور مجتہد تھے نہ کہ ائمہ اربعہ
اور انکے علاوہ میں سے کسی کی اتباع کرنے والے تھے، اسی طرح امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ، ابوداؤدؒ،
نسائیؒ اور ابن ماجہؒ تھے، سب کے سب سنت کے متبع اور اس پر عمل پیرا تھے، اجتہاد کرتے تھے کسی کی
تقلید نہیں کرتے تھے۔ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص ۳۵۲) لیکن انکا یہ قول کلی طور پر صحیح نہیں ہے۔

وفات

آپ آخری ایام میں نابینا ہو گئے تھے، آپ کی وفات/۱۳/ رجب المرجب/۲۷۹ میں "ترمذ" میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔

صحیح ترمذی

صاحب "کشف الظنون" جامع ترمذی کو صحیحین کے بعد تیسرا درجہ دیتے ہیں، لیکن علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کی امام ترمذی کے اپنی صحیح ترمذی میں "حدیث مصلوب" اور "حدیث کلبی" اور اس جیسی دوسری ضعیف حدیثیں نقل کرنے کی وجہ سے اسکا مرتبہ سنن ابوداؤد اور نسائی سے گھٹ گیا ہے، "التدریب ص ٥٦" یعنی وہ صحیح ترمذی کو پانچواں درجہ دیتے ہیں، یہی رای علامہ ذہبیؒ کی بھی ہے، لیکن علامہ مبارکپوریؒ نے اسکا اپنے "تحفۃ الاحوذی" کے مقدمہ میں جواب دیا ہے اور صاحب "کشف الظنون" کی رای کو راجح قرار دیا ہے، اور یہی اکثر علماء کی رای ہے، واللہ اعلم بالصواب۔ امام ترمذیؒ کی اسکے علاوہ "کتاب التاریخ" "الجامع الکبیر" "العلل" "الشمائل النبویۃ" مشہور تالیفات ہیں، مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو (تذکرۃ الحفاظ ج۲/ ص٦٣٤۔ تهذيب التهذيب ج۹/ص۳۸۹۔ سير اعلام النبلاء ج۱۳/ص۲۷۰۔ مقدمة تحفة الاحوذی ص۲۳۷۔

إمام أبوداؤدؒ

نام ونسب

أبوداؤد سليمان بن الأشعث، بن إسحق بن بشير بن شدادبن عمر والأزدی السجستانی، ابوداؤد آپکی کنیت ہے جسکے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔

ولادت

آپ کی ولادت باسعادت/۲۰۲ھ میں "سجستان" میں ہوئی۔

علمی اسفار

آپ نے طلب حدیث کیلئے خراسان، عراق ،شام ،حجاز اور مصر کا سفر کیا ، بغداد بار بار تشریف آوری ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، آپ اپنے عمر کے آخری زمانہ میں وفات سے تقریباً چار سال قبل امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے ،اور بقیہ زندگی وہیں گذاری۔

آپکے شیوخ وتلامذہ

حافظ بن حجرؒ نے آپکے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے ،جس میں ابوالولید الطیالسیؒ، مسلم بن ابراہیمؒ، احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ قابل ذکر ہیں۔ آپ امام احمد بن حنبلؒ کے ممتاز شاگردوں میں سے ہیں، جسکی بناء پر کو آپ حنبلی کہا جاتا ہے، آپ سے روایت نقل کرنے والوں میں امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ کا بھی نام آتا ہے، بلکہ آپ کے شیخ خاص امام احمد بن حنبلؒ نے بھی آپ سے ''حدیث العتیرۃ'' نقل کی ہے۔ جس پر ابوداؤد فخر کیا کرتے تھے، وہ حدیث ''عتیرۃ'' یہ ہے ''**ان رسول الله ﷺ سئل عن العتيرة فحسنها**''۔ امام ابوداؤد پر دیگر صحاح ستہ کے مصنفین کے مقابلے میں فقہی ذوق زیادہ غالب تھا ،اسی بناء پر شیخ ابواسحٰق شیرازیؒ نے انہیں اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں جگہ دی ہے، (ابواسحٰق شیرازی شوافع کے ائمہ کبار میں سے تھے جنھوں نے مختلف کتابیں تصنیف کی ہیں، جس میں سے فقہ میں ''المہذب'' نامی ایک کتاب ہے جسکی امام نوویؒ نے تقریباً ۲۲ جلدوں میں شرح لکھی ہے، جس سے احقر نے بہت استفادہ کیا **اسکنهما الله فی بحبوحة جنانه**'')۔

وفات

آپ نے شوال ،۲۷۵ھ ،مطابق فروری ،۸۸۹ء میں بصرہ میں وفات پائی اور بصرہ ہی میں سفیان ثوری کے قبر کے پاس مدفون ہے۔

سنن أبی داؤد

ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث میں سے ۴۸۰۰ کا انتخاب کرکے اپنے سنن میں جمع کیا ہے، جس میں انھوں نے صرف ایسی احادیث جمع کیں ہیں جو صحیح ہیں یا صحیح کے قریب ہیں، اور بعض احادیث ضعیف بھی ہیں لیکن ابوداؤد نے اسکے ضعف کی طرف واضح طور پر نشاندہی کردی ہے، اسکے علاوہ آپ کی ''الردعلی القدریة'' ''الناسخ والمنسوخ'' ''فضائل الانصار'' ''مراسیل أبی داؤد'' قابل قدر تصنیفات ہیں۔ مؤخرالذکر کتاب بعض سنن کے نسخوں کے آخر میں ملحق بھی ہے، ''أنظر للبسط والتفصیل، تهذیب المهذب ج ٤ / ص ١٦٩ طبع حیدرآباددکن۔ ج٣ / ص ٤٥٦ دارالفکر تاریخ بغداد ج٩ / ص ٥٥۔ شذرات الذهب ج ٢ / ص ١٦٧۔ البدایة والنهایة ج ١١ / ص ٥٤۔ بستان المحدثین ص ١١٨۔ تذکرة الحفاظ ج ٢ / ص ١٥٣۔

إمام نسائیؒ

نام ونسب

أبوعبدالرحمان احمد بن شعیب بن علی بن سنان بن بحربن دینار النسائی بعض سوانح نگاروں نے احمد بن علی لکھا ہے یعنی آپ کی نسبت علی کی طرف کی ہے حالانکہ وہ آپکے دادا ہیں۔

ولادت باسعادت، نشونماوعلمی رحلات

آپ ۲۱۵ھ / ۸۳۰ عیسوی میں خراسان کے شہر نساء میں پیدا ہوئے اسی نسبت سے آپکو نسائی کہا جاتا ہے، پندرہ سال کی عمر تک آپ اپنے شہر میں تعلیم حاصل کرتے رہے پھر ۲۳۰ھ میں تحصیل علم کیلئے رخت سفر باندھا اور خراسان، عراق، حجاز، شام، مصر اور الجزائر کے جلیل القدر

محدثین عظام سے حدیثیں روایت کیں۔

آپکے اساتذہ وتلامذہ

امام نسائی کے اساتذہ میں قتیبہ بن سعید، اسحاق بن راہویہ، ہشام بن عمار، عیسی بن حماد، حسین بن منصور السلمی اور محمد بن نصر المروزی قابل ذکر ہیں۔ انکے بیشمار تلامذہ میں سے أبو بشر الدولابی، أبو علی حسین نیساپوری، حمزة بن محمد الکتابی، أبو بکر أحمد بن السنی، محمد بن عبدالله بن حبویه اور أبوالقاسم الطبرانی زیادہ مشہور ہیں۔

امام نسائی نے عالم اسلام کے علمی مراکز کا خوب چکر لگایا اور بالآخر مصر میں سکونت اختیار کرلی، طویل عرصہ تک مصر میں قیام پذیر رہنے کے بعد نامساعد حالات کی بناء پر ذوالقعدہ ۳۰۲ھ میں دمشق کا رخ کیا لیکن دمشق کا قیام آپکے لئے بڑا صبر آزما اور اذیت ناک ثابت ہوا، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ امام نسائی نے دمشق پہنچنے پر دیکھا کی اکثریت بنوامیہ کی طرف دار ہے، اور حضرت علی کے خلاف ہے، تو انھوں نے عوام کی ذہنی اصلاح کیلئے حضرت علی کے فضائل ومناقب میں "کتاب الخصائص فی فضل علی بن أبی طالب" تالیف کی، جب دمشق کی جامع مسجد میں لوگوں کو یہ کتاب سنائی تو وہ بڑے برافروختہ ہوئے، پھر لوگوں نے امام نسائی سے حضرت امیر معاویہ کے فضائل کے بارے میں سوالات کئے، لیکن اپنی پسند کے مطابق جوابات نہ پاکر مایوسی اور غصہ کے عالم میں عوام امام موصوف پر پل پڑے اور انہیں بڑا سخت زدوکوب کیا، بعدازاں انکی خواہش کے مطابق انہیں فلسطین کے شہر رملہ میں پہنچا دیا گیا۔

وفات

دارقطنی کہتے ہیں کہ امام نسائی حج کیلئے روانہ ہوئے راستے میں سخت بیمار ہوئے تو فرمایا مجھے مکہ لے چلو، چنانچہ انکو مکہ لے جایا گیا جہاں وہ وفات پاگئے، اور صفا ومروہ کے درمیان مدفون

ہوئے، آپکی وفات شعبان ۳۰۳ھ مطابق ۹۱۵ عیسوی میں ہوئی۔

سنن النسائی

امام نسائی نے ایک ضخیم کتاب "السنن الکبریٰ" تالیف کی جس میں صحیح وضعیف ہر قسم کی احادیث جمع کی گئی تھیں، پھر ضخامت کو کم کرنے اور صرف صحیح احادیث پر اکتفاء کرنے کی غرض سے السنن الکبری کی تلخیص کر کے "المجتبی" تالیف کی، موجودہ اور مروجہ السنن یہی "المجتبی" ہے، صحاح ستہ میں اسکا پانچواں مقام ہے، اور سنن میں اسکا تیسرا مقام ہے۔ سنن نسائی میں ۵۷۶۱ حدیثیں جمع کی گیئں ہیں۔" أنظر البداية والنهاية ج ١١/ص ١٢٣ .تهذيب التهذيب ج ١/ص٣٦تا٣٩ .شذرات الذهب ج٢/ص٢٣٩ .طبقات الشافعية ج٢/ص٨٣ .تذكرة الحفاظ ج ٢/ص٢٤١ .بستان المحدثين /١ اردو ترجمہ عبدالسمیع کراچی ص ۱۸۸تا۱۹۰۔

امام ابن ماجہ رح

نام ونسب

أبو عبد الله محمد بن يزيد بن عبدالله ابن ماجه الربعی القزوینی ابن ماجہ کے ساتھ مشہور ہیں، ابن ماجہ کی تشریح میں مؤرخین کا زبردست اختلاف ہے، عام طور پر یہ کہاجاتا ہے کہ ماجہ انکے والد کا لقب تھا، لیکن شاہ عبدالعزیز نے (عجالہ نافعہ مطبع مجتبائی دھلی ص/۲۸) میں اسے غلط قرار دیا ہے، اور بستان المحدثین ص/۱۱۲" میں اپنی یہ تحقیق پیش کی ہے کہ ابن ماجہ ان کی والدہ کا نام تھا، ابوالحسن السندی متوفی/۱۱۳۸ھ نے اپنی شرح "لأربعین" اور مرتضی الزبیدی متوفی ۱۲۰۵ھ نے "تاج العروس" میں بھی یہی لکھا ہے، کہ ماجہ محمد بن یزید کی والدہ کا نام تھا، ابن ماجہ عجمی نژاد تھے، انکی نسبت نسلی نہیں ہے، بلکہ نسبت ولاء ہے۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ ج۱/ص۲۷۶۔

ولادت

آپ ۲۰۹ھ مطابق ۸۲۴ء میں شہر "قزوین" میں پیدا ہوئے، یہ خلیفہ مامون رشید کا زمانہ تھا جسکی علم دوستی و علم پروری ضرب المثل ہے۔

تحصیل علم کیلئے آپ کے رحلات وشیوخ وتلامذہ

آپ نے تحصیل علم کیلئے عراق، بصرہ، کوفہ، بغداد، مکۃ المکرمہ، المدینۃ المنورۃ، شام، مصر اور مشرق وسطیٰ کے اکثر علمی مراکز کا سفر کیا، آپ کے اساتذہ میں سے ابراہیم بن المنذر، ہشام بن عمار، ابوبکر بن ابی شیبہ، جبارہ بن المغلس، ابومصعب الزہری زیادہ مشہور ہیں اور آپ سے محمد بن عیسی الابہری، احمد بن روح البغدادی، احمد بن محمد بن حکیم المدینی نے شرف تلمذ حاصل کیا۔

وفات

آپ ۲۲ رمضان المبارک ۲۷۳ھ مطابق ۱۸ فروری ۸۸۶ء کو اپنے مولائے حقیقی سے جاملے، یہ المعتمد علی اللہ کا عہدِ خلافت تھا۔

فائدہ۔ واضح رہے کہ امام نسائی کے علاوہ صحاح ستہ کے تمام مؤلفین کا انتقال اسی خلیفہ کے عہد میں ہوا۔

سنن ماجہ

سنن ابن ماجہ عموماً صحاح ستہ میں شمار کی جاتی ہے، بیان کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ابوالفضل محمد بن طاہر (متوفی ۵۰۷ھ) نے اس کتاب کو صحاح ستہ میں شمار کیا تھا، متاخرین میں سے علامہ سیوطیؒ متوفی ۹۱۱ھ، عبدالغنی النابلسیؒ متوفی ۱۱۴۳ھ، عبدالغنی المجددیؒ متوفی ۱۲۹۵ھ اور عام محدثین ومصنفین اور اطراف ورجال نے اسے صحاح ستہ میں شمار کیا ہے، اور یہی عام متاخرین کا فیصلہ ہے لیکن ابن مندہؒ متوفی ۳۹۵ھ، ابن الاثیرؒ متوفی ۶۰۶ھ، ابن صلاحؒ متوفی ۶۴۳ھ،

علامہ نووی متوفی ۶۷۶ھ وغیرھم اسے صحاح ستہ میں شامل نہیں کرتے بلکہ بعض صحاح خمسہ پر اکتفاء کرتے ہیں، اور بعض خصوصا اہل مغارب مؤطا مالک کو صحاح ستہ کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں۔ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں تقریبا "۴۳۴۱" احادیث جمع کی ہیں جس میں سے "۳۰۰۲" حدیثیں وہ ہیں جو صحاح ستہ کے باقی پانچوں کتابوں میں موجود ہیں اور باقی "۱۳۳۹" حدیثیں ایسی ہیں جو زوائد ابن ماجہ ہیں، آپ نے اسکے علاوہ (خصائص علی) (فضائل الصحابۃ) (عمل یوم ولیلۃ) (اسماء الرواۃ والتمییز بینھم) (کتاب الضعفاء) (مسند علی) نامی کتابیں تالیف کیں۔

امام ابن ماجہ کے احوال کی مزید تفصیل کیلئے دیکھیں" وفیات الأعیان ج ۱/ص ٤٨٤ "تذکرۃ الحفاظ ج ۲/ص ۱۸۹" الکامل" البدایۃ و النہایۃ ج ۱۱/ص ۱۵ "تھذیب التھذیب ج ۹/ص ۲۵۔

إمام الطحاویؒ

نام نسب

أبو جعفر محمد بن سلامۃ بن الأزدی الھجری المصری للطحاوی ،
الأزدعرب کا ایک مشہور قبیلہ ہے جو "الحجر" کی ایک شاخ ہے، آپکو طحاوی آپ کے گاؤں کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا جاتا ہے اور آپ اسی کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔

ولادت ونشونماء

آپ ۲۳۹ھ میں پیدا ہوئے جیسا کہ آپکے شاگرد ابن یونس نے بیان کیا ہے، اسی پر اکثر مؤرخین کا اتفاق ہے اور یہی صحیح ہے، دوسرا قول ۲۳۰ھ کا ہے جو ضعیف ہے۔

آپکی پرورش ایک علمی خاندان میں ہوئی، آپ کے والد ذی علم لوگوں میں سے تھے، اشعار اور اسکے روایت پر بڑی بصیرت رکھتے تھے، آپ کی والدہ کا بھی شمار اصحاب شوافع میں ہوتا

جو عموماً امام شافعیؒ کی مجلسوں میں جایا کرتی تھیں، اور آپکے ماموں امام مزنی جو امام شافعی کے شاگرد تھے اور انکے علوم کے سب سے بڑے حامل وناشر تھے امام طحاوی نے ان سے علم فقہ حاصل کیا اور امام شافعیؒ کی مرویات ان سے حاصل کیں، اسکے علاوہ آپ مسجد عمرو ابن العاص میں مختلف علمی حلقوں میں مختلف علماء سے اپنی علمی پیاس بجھاتے تھے، بعد میں آپ نے مستقل طور پر حنفی مسلک کو اختیار کرلیا، اس کی مختلف وجہیں بیان کی جاتی ہیں، اس کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام طحاوی حنفی کتابوں کا بکثرت مطالعہ کرتے تھے، امام مزنیؒ نے یہ دیکھ کر ان سے کہا: ''واللہ لایجیء منك شيء'' (خدا کی قسم تجھکو کچھ نہیں آئے گا) تو امام طحاوی اس پر ناراض ہو گئے پھر مستقل طور پر فقہ حنفی کو اختیار کرلیا، چنانچہ جب امام طحاوی کسی مشکل سبق کا درس دیتے یا کسی مشکل مسئلہ کا جواب دیتے تو فرماتے ''رحم الله خالي لوكان حيالكفرعن يميني'' (اللہ میرے ماموں پر رحم فرمائے اگر آج وہ زندہ ہوتے تو اپنے قسم (والله لايجيء منك شيء) کا کفارہ دیتے۔ (انظر الفوائد البهية فى تراجم الحنيفة / ٤٢) دوسری وجہ اسکے برعکس بیان کی جاتی ہے، چنانچہ محمد بن الشروطی نے امام طحاوی سے پوچھا، لم خالفت مذهب خالك واخترت مذهب أبي حنيفة؟ آپ نے اپنے ماموں کا مذہب ترک کرکے امام ابو حنیفہؒ کا مذہب کیوں اختیار کرلیا، تو امام طحاوی نے فرمایا، ''لأني كنت أرى خالي يديم النظر في كتب أبي حنيفة فذلك انتقلت إليه'' (کیونکہ میں اپنے ماموں کو ہمیشہ ابو حنیفہ کی کتابوں میں نظر گڑائے دیکھتا تھا۔ اس وجہ سے میں مذہب حنفیہ کی طرف منتقل ہو گیا،'' أنظر شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز / ٣١ ''۔ اسکے علاوہ اور بہت سی وجوہات مذہب أبي حنيفہ کے اختیار کرنے پر بیان کی جاتی ہیں۔

امام طحاویؒ کے اسفار

امام طحاویؒ کو حصول علم کیلئے زیادہ سفر کی ضرورت پیش نہ آئی کیونکہ مصر اس زمانہ میں علمی

مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، البتہ ایک مرتبہ والی مصر احمد بن طولون نے قیدیوں کے متعلق کسی معاملہ میں شام بھیجا تھا، آپ نے اس موقع کو غنیمت جانا اور وہاں آپ نے بڑے بڑے حنفی عالموں سے علمی استفادہ کیا۔

آپ کے شیوخ وتلامذہ

آپ کے اساتذہ میں امام مزنیؒ الشافعی متوفی ۲۶۴ھ، امام نسائیؒ متوفی ۳۰۳، امام ربیع بن سلیمان المرادیؒ صاحب الإمام الشافعیؒ متوفی ۲۷۰، قاضی احمد بن ابی عمران البغدادیؒ متوفی ۲۸۰ قابل ذکر ہیں، اور شاگردوں میں سلیمان بن احمد الطبرانیؒ متوفی ۳۶۰، مسلمہ بن القاسم القرطبیؒ متوفی ۳۵۳ اور قاضی مصر ابوعثمان الأزدی کے اسماء نمایاں ہیں۔

امام طحاوی کی تصنیفات

امام طحاوی نے مختلف موضوعات پر تقریباً تیس کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں سے چند مقبول ومشہور کتابیں یہ ہیں، (۱) **شرح معانی الأثار**، یہ آپکی سب سے پہلی تصنیف ہے، (۲) **شرح مشکل الأثار** (۳) **مختصر الطحاوی فی الفقہ الحنفی** (۴) **سنن الشافعی** اس میں اپنے ماموں امام مزنی سے امام شافعیؒ کی مرویات نقل کی ہیں، (۵) **العقیدۃ الطحاویۃ** (۶) **الشروط الصغیرۃ** اس میں **کتاب البیوع**، **الشفع**، **الاجارات**، **الصدقات**، **المملوکات**، **الموقوفات**، کے مسائل مذکور ہیں۔

وفات

آپ ۵ ذی القعدہ ۳۲۱ھ کو اپنے مالک حقیقی سے جا ملے اور مصر میں مقام قرافہ میں مدفون ہوئے۔

الأحاديث ومصطلحاتها

یہ بات یہاں واضح رہنی چاہئے کہ حدیث کا اطلاق نفس الامر میں متن حدیث پر ہوتا ہے، لیکن محدثین کے یہاں موضوع بحث سندِ حدیث ہوتی ہے، اور وہ حدیث بول کر سندِ حدیث مراد لیتے ہیں، یعنی حدیث کا صحیح ہونا اس کا ضعیف ہونا یا مرسل و منقطع ہونا وغیرہ ان سب کا دارومدار سند پر ہوتا ہے، لہذا جب سند صحیح ہوگی تو پوری حدیث کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اگر سند میں کوئی راوی ضعیف ہو تو حدیث کے ضعیف ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، کیونکہ عموماً متنِ حدیث سے فی نفسہ کوئی بحث نہیں کی جاتی ہے، چنانچہ علامہ الجرجانیؒ فرماتے ہیں: "اعلم أن متن الحديث نفسه لايدخل فى البحث عند أرباب الحديث إلا نادراً بل يكتسب صفة من القوة والضعف بحسب أوصاف الرواة من العدالة والضبط والحفظ (الديباج المهذب) للسيد الشريف الجرجانى ١٣/" یعنی یہ بات واضح رہنی چاہئے کی فی نفسہ متن حدیث کا محدثین کے نزدیک بحث میں داخل ہونا نادرالوقوع ہے بل کہ وہ قوت وضعف کی صفت کو راویوں کے عدالت، ضبط اور حفظ جیسے اوصاف کے اعتبار سے حاصل کرتے ہیں، چنانچہ ہماری بھی یہاں انواعِ حدیث سے مراد انواعِ اسانیدِ احادیث ہیں۔

حدیث اور اصول حدیث

تعریف الحدیث :الحديث لغة:يطلق على الخبر كما يطلق على الجديد ضد القديم۔ حدیث لغۃً اسکا اطلاق خبر پر ہوتا ہے، نیز اسکے معنی نئے کے بھی ہوتے ہیں جو قدیم کی ضد ہے۔ اصطلاحاً۔ ما أضيف إلى النبى ﷺ من قول أوفعل أوتقرير أوصفة خَلقِية أوخُلقِية وكذا ما أضيف إلى الصحابى أو التابعى ۔اصطلاح میں حدیث

اس قول یا فعل یا تقریر یا صفت خلقی (فطری صفت) یا صفت خلقی (اخلاقی صفت) کو کہا جاتا ہے، جسکی نسبت آپ ﷺ کی طرف کی جائے اور ایسے ہی جسکی نسبت صحابی یا تابعی کی طرف ہو اسکو بھی حدیث کہا جاتا ہے۔

حدیث قولی کی مثال "عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: قال النبی ﷺ: لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلى ماقدموا (رواه البخاری فی کتاب الجنائز باب ماینهی من سبب الموت حدیث نمبر /١٣٩٣) یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مردوں کو گالی مت دو کیونکہ وہ پہنچ گئے ہیں اس چیز تک جسکو انھوں نے پیش کیا تھا۔

حدیث فعلی کی مثال

عن البراء رضی اللہ عنہ قال کان رکوع النبی ﷺ وسجوده وإذا رفع رأسه من الرکوع وبین السجدتین قریباً من السواء، یعنی نبی کریم ﷺ کا رکوع اور سجدہ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے اور دونوں سجدوں کے درمیان تقریباً برابر وقت لگتا، "رواه البخاری فی کتاب الاذان باب الإطمأنينة حين برفع رأسه من الرکوع /٨٠١" واضح رہے کہ حدیث، خبر اور اثر یہ تینوں تقریباً ہم معنی ہیں اور ایک دوسرے کے مرادف ہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ شرح النخبۃ میں فرماتے ہیں "الخبر عند علماء الفن مرادف الحدیث"، لیکن بعض لوگوں کا کہنا ہے "الحدیث ماجاء عن النبی ﷺ والخبر ماجاء عن غیره" اور اثر جمہور کے نزدیک مرفوع وموقوف دونوں طرح کی حدیث کو کہا جاتا ہے، کما قال النووی (شرح صحیح مسلم ١/٦٣) البتہ فقہاء خراسان کے نزدیک اثر کا اطلاق حدیث موقوف علی الصحابۃ والتابعین پر ہوتا ہے، (حاشیہ قواعد فی علوم الحدیث، ص ٢٥)

حدیث تقریری کی مثال

معاویہ بن الحکمؓ کی ایک باندی تھی، ایک مرتبہ آپ ﷺ نے اس سے پوچھا أین اللہ؟

اس باندی نے جواب دیا فی السماء آپ ﷺ نے پوچھا من أنا ؟ اس باندی نے جواب دیا أنت رسول الله تو آپ ﷺ نے فرمایا اسکو آزاد کردو، آپ ﷺ نے باندی کے دونوں جوابوں پر کچھ بھی نہیں کہا بلکہ اسکو آزادی کا پروانہ صادر فرمادیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے اس کی تصویب فرمائی (أخرجه مسلم فی صحیحه فی کتاب المساجد ومواضع الصلاة باب تحریم الکلام فی الصلاة ونسخ ماکان من إباحته / ۵۳۷)

حدیث وصف خُلقی کی مثال

عن أنسؓ قال کان النبی ﷺ أجود الناس وأشجع الناس، رواه البخاری فی کتاب الجهاد والسیر، باب إذافزعوابالليل / ۳۰۴۰

حدیث وصف خَلقی کی مثال

عن البراءؓ قال کان رسول الله ﷺ أحسن الناس وجهاً وأحسنه خلقاً لیس بالطویل البائن ولا بالقصیر، یعنی آپ ﷺ باعتبار چہرے کے سب سے زیادہ خوبصورت تھے اور باعتبار خلقت کے سب سے زیادہ اچھے تھے، نہ بہت زیادہ لمبے تھے اور نہ ہی پستہ قد تھے (رواه البخاری فی کتاب المناقب باب صفة النبیؐ)۔

اصول حدیث

اصول حدیث کی تعریف

علم بقواعد یعرف بها أحوال السند والمتن، من حیث القبول والرد۔ یعنی ایسے قواعد کا جاننا جس سے سند ومتن کے احوال قبول ورد کی حیثیت سے جانا جائے۔

السند: لغۃ، سہارا لگانا، سند کو سند اس لیے کہتے ہیں کیونکہ حدیث کا سہارا اور اسکا دارومدار اسی پر ہوتا ہے۔

اصطلاح میں سند سلسلة الراوی الموصلة إلى المتن کو کہتے ہیں، یعنی راویوں کا سلسلہ جو متن تک پہنچانے والا ہو۔

المتن :لغةً ما صلب من الأرض وارتفع ،یعنی سخت زمین جو قدرے بلند ہو۔

اصطلاحاً:ما انتهى إليه السند من الكلام ،یعنی جس کلام تک سند ختم ہو جائے (وہی متن ہے)۔

اصول حدیث کا موضوع

سند و متن ہے قبول اور رد کے اعتبار سے۔

اصول حدیث کی غرض وغایت: تاکہ صحیح وسقیم حدیث کے اندر امتیاز حاصل ہو سکے۔

أقسام الحديث من جهة المسند إليه

یعنی جسکی طرف حدیث کی نسبت کی جائے گی اس اعتبار سے حدیث کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) حدیث قدسی (۲) حدیث مرفوع (۳) حدیث موقوف (۴) حدیث مقطوع۔

(۱) حدیث قدسی

قدسی ماخوذ ہے قداسۃ سے، جسکے معنی طہارت، نظافت کے ہیں، حدیث قدسی کہتے ہیں :ما رواه النبي ﷺ عن ربه تبارك وتعالى یعنی جسکو آپ ﷺ اپنے رب کی جانب سے بیان کریں، حدیث قدسی کو حدیث ربانی اور حدیث الٰہی بھی کہتے ہیں، مثلاً: عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ :قال الله تعالىٰ : أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خَطَرَ على قلب بشر (رواه صحيح البخاري في باب صفة أهل الجنة ٤٧٧٩) یعنی میں نے اپنے نیک بندوں کیلیے ایسی چیزیں تیار کر رکھی ہیں جسکو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے اور نہ کسی کان نے سنا ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں کھٹکا ہے۔

حدیث قدسی، قرآن اور حدیث نبوی میں فرق

ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اسکے معنی اللہ کی جانب سے ہیں۔اور اس کی تلاوت عبادت ہے، اور اس کی چھوٹی سی چھوٹی صورت معجزہ ہے، اس کی صحت یقینی ہے، جنبی پر اسکا چھونا اور اسکا پڑھنا حرام ہے، ایسے ہی محدث پر اسکا چھونا حرام ہے، اور اس کی روایت بالمعنی جائز نہیں۔

بہر حال حدیث قدسی تو اسکے الفاظ اور معنی اللہ کی جانب سے ہیں، لیکن اس کی تلاوت عبادت نہیں ہے اور نہ ہی وہ معجزہ ہے، وہ صحیح اور حسن بھی ہوتی ہیں ضعیف اور موضوع بھی ہوتی ہیں، حدث اصغر اور حدث اکبر کی صورت میں اسکا پڑھنا اور اسکا چھونا جائز ہے، اور اس کی روایت بالمعنی جائز ہے۔

حدیث نبوی: اس کے الفاظ رسول کی جانب سے ہیں، اس کی تلاوت عبادت نہیں ہے، اور نہ ہی وہ معجزہ ہے، اس میں صحیح حسن ضعیف اور موضوع ہر طرح کی حدیثیں ہوتی ہیں، حدث اصغر اور حدث اکبر ہر حال میں اسکا چھونا اور اسکا پڑھنا جائز ہے اور اس کی روایت بالمعنی جائز ہے، (الاتحافات السنية فى الأحاديث القدسية) جو علامہ مناوی کی تالیف کردہ ہے، جس میں انھوں نے ۲۷۲، احادیث قدسیہ جمع کی ہیں۔اسی نام کی ایک کتاب محمد المدنی کی ہے جس میں انھوں نے ۸۶۳، احادیث قدسیہ جمع کی ہیں۔

(۲) حدیث مرفوع

حدیث مرفوع کی دو قسمیں ہیں (۱) حدیث مرفوع صریحی (۲) حدیث مرفوع حکمی۔

حدیث مرفوع صریحی: **وهو ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف فى خُلقه وخِلقته** ۔ یعنی جس قول یا فعل یا تقریر یا وصفِ خلقی اور وصفِ خلقی کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کی جائے وہ حدیث مرفوع ہے۔اس کی تمام تر تشریحات ماسبق

میں گذر چکیں۔

حدیث مرفوع حکمی۔وھو ماکان له حکم المضاف إلی النبی ﷺ ،یعنی جو چیز نبی کریم ﷺ کی طرف نسبت کئے جانے کے حکم میں ہو(لیکن آپ ﷺ کی طرف صراحۃ نسبت نہ کی گئی ہو)۔

حدیث مرفوع حکمی کی تین صورتیں ہیں۔

(۱)صحابی کسی چیز کی نسبت آپ ﷺ کے عہد کی طرف کرے اور آپ ﷺ کو وہ چیز معلوم تھی یا نہیں اسکا ذکر نہ کرے،مثلاً حضرت اسماء بنت أبی بکر کہتی ہیں، نحرنا (ذبحنا) علی عهد النبی فرساً فأکلناہ ۔یعنی ہم نے آپ ﷺ کے زمانے میں گھوڑا ذبح کیا پھر اس کو کھا لیا"رواہ البخاری باب النحر والذبح ۵۵۱۰،مسلم باب فی أکل لحوم الخیل۔

(۲)صحابی کسی چیز کے بارے میں بیان کرے(یہ سنت میں سے ہے)مثلاً ابن مسعودؓ فرماتے ہیں:من السنة أن یُخفی التشهد یعنی تشہد کا آہستہ پڑھنا سنت میں سے ہے۔(رواہ أبوداؤد فی کتا ب الصلاۃ باب فی إخفاء التشهد ۹۸۶،ترمذی فی أبواب الصلاۃ، باب أن یُخفی التشهد ۲۹۱ الحاکم ۱/۲۳۰)۔

(۳)صحابی :أمرنا، یانُهینا، یا أُمر الناس نقل کرے،مثلاً:حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے،أُمر الناس أن یکون آخر عهدهم بالبیت إلا أنه خُفف عن الحائض ۔(رواہ البخاری فی کتاب الحج باب طواف الوداع ۱۷۵۵)۔

(۳)حدیث موقوف

حدیث موقوف کہتے ہیں،ما أضیف إلی الصحابة من أقوالهم وأفعالهم وتقریراتهم موقوفاً علیهم لایتجاوزبه إلی رسول الله ﷺ،یعنی جس چیز کی نسبت صحابہ کی طرف کی جائے ان کے اقوال،افعال اور ان کے تقریرات میں سے جو انہی پر موقوف

ہوں آپ ﷺ کی طرف متجاوز نہ ہوں ۔ حدیث موقوف میں بھی صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع حدیثیں ہوا کرتی ہیں۔ حدیث موقوف کی مثال: حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: إذا أمسيت فلا تنتظر الصباحَ إذا أصبحت فلاتنتظر المساء وخُذمن صحتك لِمرضك ومن حياتك لِموتك ۔ (رواه البخاری کتاب الرقاق ٤١٦) یعنی جب تو شام کرے تو صبح کا انتظار مت کر، اور جب تو صبح کرے تو شام کا انتظار مت کر، صحت کو مرض سے پہلے غنیمت جان اور زندگی کو موت سے پہلے غنیمت جان۔

(۴) حدیث مقطوع

ما أضيف إلى التابعين من أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم ، حدیث مقطوع میں بھی صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع ہوا کرتی ہیں۔

حدیث مقطوع کی مثال: عن ابن سيرينؒ قال: إن هذاالعلمَ دين، فانظروا عمن تاخذون دينكم (رواه مسلم فی مقدمة صحيحه)

أقسام الحديث من حيث القبول والرد

حدیث 'قبول' اور 'رد' کے اعتبار سے دو قسموں میں منقسم ہوتی ہے، یعنی کس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور کس پر عمل نہ کیا جائے گا اس اعتبار سے حدیث کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حدیث مقبول (۲) حدیث مردود

(۱) حدیث مقبول کی دو قسمیں ہیں (۱) حدیث صحیح (۲) حدیث حسن، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، (۱) صحیح لذاتہ (۲) صحیح لغیرہ۔ (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغیرہ۔

صحيح لذاته: وهو خبرالواحد المتصل السند بنقل عدل تام الضبط غير معلل ولاشاذ، (قواعد فی علوم الحديث ٣٣) یعنی صحیح لذاتہ وہ خبر واحد ہے، جسکی سند متصل ہو، عادل نقل کرے، جو تام الضبط ہو، وہ حدیث معلل وشاذ نہ ہو۔ عدل کا

مطلب یہ ہے کہ وہ عاقل، بالغ، اور مسلمان ہو، مروئہ وتقوی کا حامل ہو، شرک، فسق وبدعت ہر طرح کے برے اعمال سے پرہیز کرتا ہو اور صحیح طریقے سے حدیثیں حفظ کرلیتا ہو۔

المعلل: معلل یہ ہے کہ حدیث میں کوئی ضعف کی ایسی علتِ خفی ہو جس پر ماہر فن ہی مطلع ہو پاتا ہے۔

شاذ: شاذ یہ ہے کہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی مخالفت کرتا ہو۔

صحیح لغیرہ: اگر ان صفات میں معمولی نقص آجائے اور وہ نقص دوسرے طریق سے پورا ہو جائے تو اسکو صحیح لغیرہ کہتے ہیں۔

حسن لذاتہ: فإن خف الضبط والصفات الأخرى فيه فهو الحسن لذاته، یعنی اگر اسکے حفظ میں قدرے خفت آجائے، باقی صحیح کے تمام صفات اس میں موجود ہوں تو اس کو حسن لذاتہ کہتے ہیں۔

هذا حديث حسن صحيح

امام ترمذیؒ اپنی سنن میں بارہا فرماتے ہیں: "**هذا حديث حسن صحيح**"، اسکا کیا مطلب ہے؟ علماء کی طرف سے اس کی مختلف توجیہات کی جاتی ہیں، (۱) اسکا ایک مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کی دو سندیں ہوتی ہیں، ایک اس کے حسن ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، اور دوسری سند اسکے صحیح ہونے کا تقاضہ کرتی ہے، اس نسبت سے امام ترمذیؒ نے ھذا حدیث حسن صحیح فرمایا، (۲) اگر اس حدیث کی ایک سند ہو لیکن وہ حدیث کچھ لوگوں کے نزدیک صحیح ہے، اور کچھ لوگوں کے نزدیک حسن ہے اسلئے آپ اس کو "**هذا حديث حسن صحيح**" فرماتے ہیں، (۳) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر اس کی دو سندیں ہوں تو "**هذا حديث حسن صحيح**" میں حسن سے مراد حسن لذاتہ ہے اور صحیح سے مراد صحیح لغیرہ ہے، اور اگر ایک ہی سند ہو تو حسن سے مراد حسن المعنی اور صحیح سے مراد صحیح السند ہے، تفہیم (مصطلح الحدیث ۳۶)۔

حسن لغیرہ: اور اگر یہ کمی (حفظ میں خفت) کسی دوسرے طرق سے پوری ہو جائے تو

اس کو حسن لغیرہ کہتے ہیں۔

(۲) الحديث المردود

وہ حدیثیں جو لائق رد ہوتی ہیں انکی دو قسمیں ہیں (۱) ضعیف (۲) موضوع۔

(۱) حديث ضعيف : وهو الذى فُقِد فيه الشرائط المعتبرة فى الصحة والحسن كلًا أو بعضاً ويذم راويه لشذوذ أو نكارة أو علة یعنی ضعیف وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کے معتبر شرائط کلی یا جزوی طور پر مفقود ہوں، اور اسکے راوی کی مذمت کی جائے اس کے شاذ ہونے کی وجہ سے یا منکر ہونے کی وجہ سے یا علت کی وجہ سے۔

حدیث ضعیف کے ضعف کے بھی مراتب ہوتے ہیں، یعنی بعض حدیث کم ضعیف ہوتی ہیں تو بعض حدیث کے ضعف میں زیادتی ہوتی ہے۔ حدیث ضعیف لائق استدلال نہیں ہوتی لیکن علماء کے نزدیک مواعظ، قصص اور فضائل اعمال میں حدیث ضعیف میں قدرے تساہل سے کام لینا جائز ہے، علامہ عبدالحی لکھنوی نے "الأجوبة الفاضلة" میں ۳۶ تا ۵۹ سیر حاصل بحث کی ہے، (منہو مین مراجعت فرمائیں) حدیث ضعیف کی بہت ساری قسمیں ہیں، لیکن بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مرسل (۲) منقطع۔

(۱) مرسل : اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں تابعی بلا واسطہ آپ ﷺ کی طرف نسبت کرے، مثلاً: **عن سعيد بن المسيبؒ قال: قال رسول الله ﷺ : من ضرف اباه فلقتلوه (أخرجه أبوداؤد فى مراسيله ۳۲۵، باب ماجاء فى برالوالدين).** اس سند میں سعید بن المسیبؒ جو کہ تابعی ہیں، صحابی راوی کو حذف کر کے براہ راست نبی کریم ﷺ کی طرف نسبت کر رہے ہیں۔ حدیث مرسل میں متعدد تالیفات ہیں۔ **(المراسيل لأبى داؤد) (المرسل لأبن أبى حتام) (جامع التحصيل فى احكام المراسيل**

للعلائی)۔قابل ذکر ہیں۔

(۲)منقطع: كل خبر لم يتصل إسناده، على أى وجه كان انقطاعه۔

یعنی ہر ایسی خبر جس کی سند متصل نہ ہو۔سند کا انقطاع کسی بھی طریقے سے ہو(چاہے انقطاع وسط سند سے ہو یا اخیر سند سے ہو،ایک راوی منقطع ہو یا دو روای منقطع ہوں) یہ منقطع عام ہے اس میں مرسل، معلق اور معضل انقطاع کی تمام قسمیں داخل ہو جائے گیں۔(معلق کہتے ہیں: جس حدیث کی سند کے ابتداء سے ایک یا دو راوی ساقط ہوں۔''معضل'' کہتے ہیں جس حدیث کی سند سے پیہم دو یا دو سے زیادہ راوی ساقط ہوں)۔منقطع کی مثال:قال ابن ماجه: حدثنا جعفر بن مسافر حدثني كثير بن هشام: حدثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن عمر بن الخطاب ؓ قال: قال رسول الله ﷺ : إذا دخلت على مريض فمره أن يدعولك فإن دعائه كدعاء الملائكة۔یعنی جب تو کسی مریض کے پاس عیادت کیلیے جائے تو تو اس سے اپنے لیے دعاء کی درخواست کر کیوں کہ اس کی دعاء ملائکہ کی دعاء کی طرح ہے(رواه ابن ماجه في كتاب الجنائز باب ماجاء في عيادة المريض ١٤٤١)اس حدیث کی سند میں انقطاع بایں معنی ہے کہ میمون بن مہران ؒ،حضرت عمر بن الخطاب ؓ سے بلا واسطہ روایت کرر ہے ہیں، حالانکہ ان کی پیدائش ۴۰ ہجری میں ہوئی اور عمر بن الخطاب ۲۳ ہجری میں شہید ہو گئے تھے۔لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ دونوں کے مابین کسی ایک راوی کا انقطاع ہے۔

(۲)موضوع۔ الخبر المكذوب على رسول الله ﷺ یعنی وہ خبر جو آپ ﷺ کی طرف جھوٹی منسوب ہو اسکو حدیث موضوع کہتے ہیں۔

احادیث موضوع کے سلسلے میں علماء کی مختلف تالیفات ہیں۔

١۔ الموضوعات لأبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزيؒ۔ ٢۔ المنار المنيف لابن القيم، ٣۔ اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة لجلال الدين السيوطيؒ، ٤۔

الفوائد المجوعة فی الأحایث الموضوعة لمحمد بن علی الشوکانیؒ کافی مشہور ہیں۔

کتبِ حدیث کا تعارف

یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کیلئے جو محنت ومشقت کی مثال قائم کی ہے اس کی مثال پیش کرنے سے تاریخ قاصر وعاجز ہے، یہی وجہ ہے کہ مذہب اسلام سب سے مستند ومعتبر اور مستحکم دین ہے، جس کے ایک ایک لفظ کی حقانیت سورج کی روشنی سے بھی زیادہ واضح ہے۔ بڑے بڑے معاندین اسلام بھی یہ حقیقت تسلیم کرنے پر مجبور ہوگئے کہ محمد ﷺ جو چیزیں ۱۴سوسال پہلے لیکر آئے تھے وہ اب بھی جوں کی توں محفوظ ہیں، جس کی وجہ ہمارے علماء کی بے پایاں کوششیں اور کاوشیں ہیں، چنانچہ علماء نے مختلف زمانے میں مختلف پیرائے میں علم حدیث کی بہت سی کتابیں تصنیف کیں جس میں سے بہت سی محفوظ ہیں، تو بہت سی زمانے کے ادھیڑ بن کے حوادث میں گم ہوگئیں۔

ہم کتب حدیث کو دو حصوں پر تقسیم کر کے بحث کریں گے، طبقاتِ کتبِ حدیث، ۲۔ انواعِ کتبِ حدیث۔

طبقات کتب حدیث

علماء نے حدیث کی کتابوں کو صحت احادیث اور ان کے ضعف وحسن کے اعتبار سے متعدد طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

طبقۂ اولی: اس طبقے کے تحت وہ کتابیں آتی ہیں جن میں صحیح، متواتر، آحاد اور حسن حدیثیں مذکور ہیں جو سب کی سب قابلِ استدلال ہیں۔ یہ کتابیں صحیح بخاری، صحیح مسلم ہیں اور امام مالکؒ کے المؤطا کو بھی اسی میں شامل کیا جاتا ہے۔

طبقۂ ثانیہ: اس کے تحت وہ کتابیں آتی ہیں جو طبقہ اولی کے کتب حدیث کے تقریباً

مساوی ہیں، لیکن ان میں بعض ضعیف روایات مذکور ہونے کی وجہ سے صحت میں ان کے مرتبے کو نہیں پہنچ پاتیں۔ وہ کتابیں جامع ترمذی، سنن ابوداؤد، سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور نسائی ہیں۔

طبقہ ثالثہ: اس طبقے میں ان کتابوں کو شامل کیا گیا ہے جن میں ضعیف احادیث مثلاً مضطرب، شاذ، منکر وغیرہ موجود ہیں اور بعض احادیث کے رجال بھی مجہول ہیں ایسی کتابیں مصنف بن ابی شیبہ، مسند طیالس، مسند عبد بن حمید، بیہقی، طبرانی وطحاوی کی کتب ہیں۔

طبقۂ رابعہ: اس طبقے میں بالکل غیر معتبر کتابیں شامل ہیں، یہ کتابیں بالعموم قصہ گو، واعظین، صوفیہ، مؤرخین اور اہل بدعت نے مدون ومرتب کی ہیں، جیسے ابن مردویہ اور ابن شاہین وغیرہما کی کتابیں۔

انواعِ کتبِ احایث

کتب صحاح: اس میں صحیح بخاری۔ صحیح مسلم، سنن ترمذی، سنن ابی داؤد، نسائی، ابن ماجہ بعض علماء نے ابن ماجہ کے بجائے مؤطا امام مالک کو اور بعض نے مسند دارمی کو صحاح ستہ میں شامل کیا ہے۔

جامع: حدیث کی ایسی کتاب کو کہا جاتا ہے جو حدیث کے مصطلحہ آٹھ بابوں پر مشتمل ہو۔ یہ آٹھ ابواب یہ ہیں۔ ۱۔ باب العقائد، ۲۔ باب الأحکام، ۳۔ باب الرقاق، ۴۔ باب آداب الطعام والشراب، ۵۔ باب التفسیر والتاریخ والسیر، ۶۔ باب السفر والقیام والقعود، ۷۔ باب الفتن، ۸۔ باب المناقب والمثالب۔

مسند: حدیث کی اس کتاب کو مسند کہتے ہیں جس میں ہر صحابی کی مرویات کو الگ الگ تحریر کیا جاتا ہے، جس میں سے مسند امام احمد بن حنبل اور مسند ابی داؤد طیالسی کافی مشہور ہیں۔

معجم: معجم حدیث کی وہ کتابیں ہیں جس میں حروف تہجی کی ترتیب سے مختلف شیوخ مختلف شہروں کے رہنے والے روات اور مختلف قبائل سے تعلق رکھنے والے راویوں کی احادیث

الگ الگ درج کی جاتی ہیں۔

سنن: حدیث کی وہ کتابیں جو فقہی ابواب کے اعتبار سے مرتب کی جائیں، جیسے سنن ابی داؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن بیہقی، سنن دارمی، سنن دار قطنی وغیرہ۔

مُصَنَّف: مصنف وہ کتابیں جو سنن کے ہم مفہوم یا اس سے متعلق مرویات پر مشتمل ہوں مصنف کہلاتی ہیں۔ بعض محدثین ایسی کتابوں کو جامع بھی کہتے ہیں۔ جیسے مصنف بن ابی شیبہ طحاوی کی شرح معانی الآثار، امام بخاری کی جامع کبیر و جامع صغیر، امام محمد کی کتاب الآثار بھی اسی زمرے میں داخل ہیں۔

مستدرك: حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جو کسی مؤلف کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق لکھی جائے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہیں لیکن وہ امام بخاری کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ہیں اب اگر ان حدیثوں کو مرتب کیا جائے تو اس کو مستدرک کہیں گے۔ جیسے مستدرک حاکم جو بخاری و مسلم کی مقرر کردہ شرائط کے مطابق ان احادیث کا مجموعہ ہے جنہیں ان دونوں نے روایت نہیں کیا ہے۔[1]

مُستخرج: حدیث کی اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں راوی کسی مشہور حدیث کی کتاب کے مصنف کی احادیث کو اپنی اسناد سے روایت کرے اور وہ صاحب کتاب کے ساتھ اس کے شیخ یا اس سے اوپر کے درجے میں مسلسل روایت مل جائے۔ مثلاً امام بخاریؒ نے ایک روایت نقل کی عن عبدالله بن مسلمة عن مالك عن یحیٰ بن سعید عن عمرة عن عائشة اب اگر دوسرا شخص اسی سند کو بخاری کے واسطہ کے بغیر عبداللہ بن مسلمۃ سے نقل کرتا ہے تو اس کو مستخرج کہیں گے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے حدیث کی تقویت ہوتی ہے کیونکہ اب اس حدیث کے دو سندیں ہو گئیں۔ اس سلسلہ میں ابوبکر علی ترمذی کی "مستخرج ترمذی" مشہور ہے۔

جزء: حدیث کی وہ کتاب جس میں کسی ایک صحابی یا ایک شیخ کی مرویات کو جمع کر دیا جائے اس کو جزء کہتے ہیں۔ مثلاً جزء ابی بکر جس میں صرف حضرت ابوبکرؓ کی روایت کردہ احادیث کو مدون کیا گیا ہے، اگر کسی خاص موضوع پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو تو اس کو بھی جز کہیں گے، ان

اجزاء میں علامہ سیوطیؒ کی "جزء فی صلاۃ الضحی" امام ابن الجوزی کی "جزء فی الإخلاص"، امام بیہقی کی "شعب الإیمان" مشہور ومعروف ہیں۔

کتاب الأنساب: اس میں حدیث کے راویوں کے نسب سے بحث کی گئی ہے، علامہ تاج الدین سمعانیؒ کی "الأنساب" محب الدین بغدادی کی "أنساب المحدثین" اسی موضوع پر ہیں۔

وفیات: یہ وہ کتاب ہوتی ہے جس میں صحابہ اور متاخرین رواۃ کے حالات اور وفات مذکور ہوتے ہیں علامہ ذہبیؒ کی "الإعلام بوفیات الأعلام" سمعانی کی "تاریخ الوفات للمتاخرین من الرواۃ" مشہور ہیں۔

موضوعات: اس میں صحیح احادیث کو موضوع احادیث سے منقح کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ ابن ابراہیم ہمدانی نے "کتاب الموضوعات من احادیث المرفوعات" علامہ سیوطی نے "کتاب اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة" لکھی۔

کتاب العلل: علل سے مراد یہ ہے کہ بظاہر حدیث کسی سقم سے خالی ہو لیکن اس میں کوئی ایسا سبب خفی ہو جو اس کی صحت کو مشکوک کردے، اس موضوع پر امام بخاریؒ امام مسلمؒ اور امام ترمذیؒ وغیرہ نے کتاب العلل لکھیں۔

رجال حدیث: اس میں راویان حدیث کے حالات مذکور ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر امام بخاریؒ نے "تاریخ کبیر" لکھی، جس میں عہد رسالت سے اپنے عہد تک کے راویان حدیث کے حالات تحریر کئے ہیں، جن کی مجموعی تعداد چالیس ہزار مرد وعورت کے قریب ہے۔ ابونعیم اصفہانیؒ کی "تاریخ اصفہان" ابوبکر خطیب بغدادیؒ کی "تاریخ بغداد" ابن عساکر دمشقیؒ کی "تاریخ دمشق" حاکمؒ کی "تاریخ نیساپور" ابن ماجہ قزوینیؒ کی "تاریخ قزوین" علامہ نوویؒ کی "تہذیب الأسماء واللغات"، حافظ ابن حجرؒ کی "تہذیب التہذیب" علامہ ذہبیؒ کی "تذہیب التہذیب" فن رجال کی مشہور کتابیں ہیں۔

كتاب الإيمان

الإيمان: مشتق من الأمن، مصدر من باب افعال، معناه عدم الخوف والحصول على طمانية۔ یعنی ایمان امن سے ماخوذ ہے جس کے معنی خوف کا نہ ہونا سکون کا حاصل ہونا۔

ایمان کی شرعی تعریف: ایمان کی متعدد الفاظ سے متعدد تعریفیں کی گئی ہیں، امام نوویؒ ایمان کی جامع مانع تعریف یہ کرتے ہیں جو سب سے زیادہ مشہور ہے۔ **الإيمان في لسان الشرع: هو التصديق بالقلب والعمل بالأركان (شرح صحيح مسلم للنوى ١/١٤٦ در الفكر)** ۔علامہ بن حجرؒ ایمان کی یہ تعریف رقم طراز ہیں۔ **تصديق الرسول فيما جاء به عن ربه (فتح البارى ١/٦٧ دار الفكر)** یعنی رسول کی اس چیز میں تصدیق کرنا جس کو وہ اپنے رب کی طرف سے لیکر آئے۔ امام نوویؒ اور علامہ بن حجرؒ دونوں نے جو ایمان کی تعریف کی ہے اگر دونوں تعریفوں کو ملا دیا جائے تو ایمان کی ہر اعتبار سے ایک بہترین تعریف معرض وجود میں آئے گی "**فعليك واصِلُ**"۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک تصدیق بالقلب ایمان میں اصل اصول ہے اور ایمان اعمال کے مکملات ہیں اس لئے گناہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن رہے گا اور اپنے اعمال کی سزا پا کر جنت میں داخل ہوگا ان شاء اللہ۔

الإيمان مركب أو بسيط؟

عمل بالارکان جیسے نماز، روزہ، زکاۃ، حج یہ ایمان کا جز ہیں یا نہیں؟ بالفاظ دیگر کہئے کہ ایمان ارکان سے مرکب ہے یا غیر مرکب (بسیط) ہے، یعنی بغیر ارکان کے ادائیگی کے ایمان مسلّم ہوگا یا نہیں؟۔ ایک جماعت ایمان کے مرکب ہونے کی قائل ہے، جس میں ائمہ ثلاثہ، خوارج اور معتزلہ ہیں۔ اور دوسری جماعت ایمان کے بسیط (غیر مرکب بالارکان) ہونے کی قائل ہے، جس

میں امام ابوحنیفہؒ اکثر فقہاء و متکلمین، کرامیہ، جہمیہ اور مرجیہ ہیں۔ پھر ان کے مابین ایمان کی تشریح وتوضیح میں اختلاف شدید ہے۔

ایمان کے مرکب کے قائلین کے مطابق ایمان کی تشریح

(۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان تین اجزاء سے مرکب ہے، اقرار باللسان، تصدیق بالجنان (القلب) عمل بالارکان، لیکن ان حضرات کے نزدیک تصدیق بالجنان ہی اصل اصول ہے اور دونوں ارکان مکملات ایمان میں سے ہیں یعنی ان دونوں ارکان کے بغیر بھی ایمان برقرار رہے گا لیکن ناقص ہوگا۔

معتزلہ کے نزدیک اصل ایمان تینوں (**اقرار باللسان**، تصدیق بالجنان، عمل بالارکان) سے مرکب ہے، اگر ان میں ایک بھی فوت ہوا تو وہ ایمان سے خارج ہو جائے گا، لہذا ان کے نزدیک مرتکب گناہِ کبیرہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے، چونکہ وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک تیسری منزل کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ جنت میں جائے گا کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے، اور نہ جہنم میں جائے گا (دل میں ایمان موجود ہونے کی وجہ سے) بلکہ دونوں منزلوں کے درمیان معلق ہو جائے گا۔

خوارج کا مذہب بھی بالکل معتزلہ کی طرح ہے لیکن وہ چونکہ جنت اور دوزخ کے درمیان کسی تیسری منزل کے قائل نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا خارج از ایمان ہوکر جہنم میں جائے گا اور ہمیشہ اسی میں رہے گا۔

معتزلہ وخوارج کی دلیل۔ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا۔ **قال النبی ﷺ العهد الذی بیننا وبینهم الصلاة، فمن ترکها فقد کفر،** یعنی ہمارے درمیان اور کفار کے درمیان عہد نماز ہے جس نے اس کو ترک کیا تو اس نے کفر کیا۔ **عن أبی هریرة لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن (أخرجه**

مسلم ۱/ ۵۷۔والبخاری کتاب الحدود ۶۸۱۰) ۔ان احادیث سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں حدیثوں میں تارک صلاۃ کو کافر اور زانی کو خارج از ایمان قرار دیا گیا، لہذا گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جائے گا اور مخلد فی النار ہوگا۔

جواب: قال النبی ﷺ: "یخرج من النار من فی قلبه مثقال ذرة من الإیمان" (بحوالہ عمدة القاری ۱/ ۱۱۷)، ایسے ہی دوسری جگہ ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنی وإن سرق" - یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں جس شخص کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہوگا یا اللہ کی وحدانیت کا قائل ہوگا، وہ ایک نہ ایک دن ضرور جنت میں جائے گا، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کبیرہ گناہ کرنے والا مخلد فی النار نہیں ہوگا بلکہ اپنے اعمال کی سزا پا کر جنت میں جائے گا۔

معتزلہ وخوارج کی مستدل احادیث کا جواب: جن احادیث سے انہوں نے استدلال کیا یہ احادیث تغلیظ وتشدید پر محمول ہیں نہ کہ حکم صریح پر دلالت کرنے کیلئے ہیں، جیسے آپ ﷺ کا دوسری جگہ ارشاد ہے: "النكاح من سنتي فمن رغب عنه فليس مني" ۔اس حدیث کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ نکاح نہ کرنے والا مسلمانوں میں سے نہیں ہے بلکہ اسلام سے خارج ہے، بلکہ اگر ہم اس کے اور ظاہری مطلب پر جائیں تو اس وعید کے تحت وہ بھی آجائے گا جو بالغ ہونے کے بعد غیر منکح رہا چاہے تھوڑے عرصہ تک نکاح سے اعراض کئے رہا ہو، اس حدیث کے ظاہری مطلب کی بناء پر وہ اتنا وقت ایمان سے خارج ہے لیکن اس کے قائل وہ بھی نہیں ہیں ۔ایسے ہی دوسری حدیث: "من تشبه بقوم فهو منهم" کے اگر ظاہر پر جائیں تو اس سے ہر وہ مسلمان اسلام سے خارج ہو جائے گا جس کی کفار کے ساتھ کھانے، پینے، رہنے سہنے یا کسی بھی عمل خارج میں مشابہت ہو جائے، حالانکہ اس کے کافر ہونے کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔

چنانچہ "من ترکھا فقد کفر" اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ترک صلاۃ کو حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے۔

"لا یزنی الزانی الخ" یہ بھی حدیث تغلیظ وتشدید اور تمثیل کیلئے ہے، کہ زنا کرنے والا کامل مؤمن نہیں ہے بلکہ ناقص مؤمن ہے، اس سے مؤمنیت کی بالکل نفی نہیں ہے، بلکہ مؤمنیت سے نفی کمال کی نفی ہے۔

خلاصہ کلام صرف کافر و مشرک ہی جہنم میں جائیں گے اور گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا اگر اللہ چاہے گا تو اس کی مغفرت فرمادیگا اور اگر چاہے گا تو اس کو سزا دینے کے بعد جنت میں داخل کردیگا، چنانچہ ارشاد ربانی ہے، "إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء"، (مزید تفصیل کیلئے دیکھئے شرح مسلم للنوی ۲/۴۱)۔

ایمان کے بسیط کے قائلین کے مطابق ایمان کی تشریح

امام ابوحنیفہ، فقہاء اور متکلمین کے نزدیک ایمان بسیط ہے، یعنی اصل ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اعمال وغیرہ مکملات ایمان ہیں۔ اور گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے اور نہ ہی کافر، اگر اس نے گناہوں سے توبہ کرلی تو اس کے گناہ معاف ہوسکتے ہیں، اگر بغیر توبہ کے مرا تو خدا کی مرضی چاہے وہ معاف کرے اور چاہے عذاب دے، اللهم قنا عذاب النار۔

جهمیه: کے نزدیک ایمان کیلئے صرف معرفت قلبی کافی ہے۔ تصدیق بھی ضروری نہیں صرف علم ویقین کافی ہے۔

جهمیه کی دلیل: عن عثمان بن عفانؓ قال: قال النبی ﷺ: من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة۔ (أخرجه مسلم:۲۶)، وہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں تصدیق کا ذکر نہیں بلکہ لا إله إلا الله کی معرفت وعلم پر دخول جنت کی بشارت ہے۔

جواب: ان کا یہ استدلال بالکل بدیہی البطلان ہے، کیونکہ اگر اللہ تعالی کی وحدانیت کا علم ہی کافی ہوتا اور تصدیق نہ ہوتی تو آپ کو فرعون کو بھی مؤمن کہنا پڑے گا، کیونکہ قرآن میں فرعون کے بارے میں ارشاد ربانی ہے ﴿**لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموٰت والارض**﴾، یعنی تحقیق کہ تو نے جان لیا کہ ان تمام چیزوں کو نہیں نازل کیا مگر آسمان وزمین کے رب نے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فرعون کو آسمان وزمین کے رب (اللہ تعالی) کا علم تھا لیکن اس کی تصدیق نہ کرنے کی وجہ سے وہ کافر ٹھہرا، اگر آپ کے قول کے مطابق علم خداوندی ایمان کیلئے کافی ہوتا تصدیق کی ضرورت نہ ہوتی تو فرعون بھی مؤمن ہوتا کیونکہ وہ بھی جانتا تھا کہ آسمان وزمین کا کوئی رب ہے۔ ایسے ہی اگر اللہ تعالی کی معرفت ایمان کیلئے کافی ہوتی تصدیق کی حاجت نہ ہوتی تو اہل کتاب بھی مؤمن ہوتے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے ﴿**یا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وأنتم تعلمون**﴾ لیکن اہل الکتاب حق کے معرفت وعلم کے باوجود کافر کہلائے۔ نیز ابوطالب کو بھی اللہ تعالی کا علم ویقین تھا لیکن تصدیق نہ کرنے کی وجہ سے کافر ہی ٹھہرے۔

اور جس حدیث سے جہمیہ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "**وهو يعلم أن الله لا إله الا الله**"، میں "**يعلم**" "یؤمن ویصدق" کے معنی میں ہے اور اس صورت میں یہ حدیث قرآن کی آیات اور دیگر احادیث سے متعارض بھی نہیں ہوگی۔

مرجیه: کے نزدیک ایمان کیلئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے اقرار باللسان شرط نہیں ہے اور تکمیل ایمان کیلئے اعمال صالحہ کی ضرورت نہیں ہے، ان کے نزدیک تصدیق بالقلب کرنے والا کتنا ہی عظیم گناہ کرے پھر بھی وہ جنت میں جائے گا، چنانچہ ان کا مشہور مقولہ ہے "**لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة** (الملل والنحل ۱/۸۷)۔ یعنی گناہ سے ایمان کو نقصان نہیں پہنچتا جیسے نیکی کفر کے ساتھ نفع نہیں دیتی۔

دلیل: من قال لا إله الله دخل الجنة وإن زنی وإن سرق ۔وہ کہتے ہیں کہ لا الہ الا اللہ کے قائل کیلئے جنت کی خوشخبری ہے چاہے وہ زنا کرے چاہے وہ چوری کرے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک لا الہ إلا اللہ کا قائل جنت میں ان شاء اللہ ضرور داخل ہوگا لیکن اپنے برے اعمال کی سزا پا کر، جیسا کہ اس سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں اور فاسقوں کیلئے جہنم کی وعیدیں بھی آئی ہیں۔ چنانچہ جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، لا یدخل الجنة قاطع رحم، دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے جو حذیفہ بن الیمان سے مروی ہے، لا یدخل الجنة قتات (چغلخور)، اسی طرح کی ایک روایت ابن مسعود سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لا یدخل الجنة من کان فی قلبه مثقال ذرة من کبر، (مسلم حدیث ۹۱، احمد ۲ر۸۵) ۔ان احادیث سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ مؤمن فاسق بھی جہنم میں جا سکتا ہے، لہذا یہ کہنا کہ مؤمن فاسق ہر حال میں بخشا بخشا یا ہے سراسر خام خیالی اور امید سرابی ہے۔

کرامیہ: ایمان کے بسیط ماننے والوں میں کرامیہ بھی ہیں، ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت صرف اقرار باللسان ہے بشرطیکہ دل میں انکار نہ ہو، ان کے یہاں تصدیق بالقلب شرط نہیں ہے۔

دلیل: ان کا استدلال حضرت اسامہ۔ کے واقعہ سے ہے، جس میں انہوں نے ایک کافر کو قتل کر دیا جس نے خوفاً ایمان کا اظہار کیا تھا آپ ﷺ نے اس کے قتل پر ناراضگی کا اظہار فرمایا تو حضرت اسامہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ اس نے خوفاً ایمان کا اظہار کیا تھا تو اس پر آپ ﷺ نے غصہ میں فرمایا فهلا شققت قلبه (تو نے کیوں نہ اس کا دل چیر دیا۔ یعنی دل چیر کر دیکھ لیتے کہ وہ ایمان دل سے لایا ہے یا ظاہراً ایمان کا اقرار کر رہا ہے)۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اقرار باللسان ایمان کیلئے کافی ہے، تبھی تو آپ ﷺ نے اقرار باللسان کرنے

والے کافر کے قتل پر اظہار ناراضگی فرمائی، کیونکہ اس کا اقرار باللسان معتبر تھا، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے اس کے قتل پر غصہ کا اظہار فرمایا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا میں انسان ظاہری امر کا مکلف ہے اور تصدیق قلبی ایک مخفی امر ہے، جس کے حال پر مطلع ہونا ناممکن ہے، لہذا جو شخص بھی کلمہ پڑھے گا اس کو مؤمن سمجھا جائے گا اور اس کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا۔ اور رہے زبان سے اقرار کرنے والے اور دل سے تصدیق نہ کرنے والے یعنی منافق تو وہ سراسر کافر ہیں ان کا ایمان قطعاً معتبر نہ ہوگا، چنانچہ ارشاد ربانی ہے ﴿وماهم بمؤمنين﴾، ﴿إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار﴾ ﴿ان المنافقين لكذبون﴾ ان کے ایمان کے زبانی اقرار کے باوجود ان کے ایمان کی نفی گئی ہے، لہذا کرامیہ کا یہ کہنا بالکل فاسد و باطل ہے کہ ایمان کیلئے اقرار باللسان کافی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ائمہ ثلاثہؒ و محدثین کے مابین اختلاف

امام ابوحنیفہؒ ایمان کے بسیط ہونے کے قائل ہیں اور ائمہ ثلاثہ و جمہور محدثین ایمان کے مرکب ہونے کے قائل ہیں۔ نفس الأمر میں دونوں فریقین کے مابین اختلاف لفظی ہے، کیونکہ ائمہ جو ایمان کو مرکب قرار دیتے ہیں ان کی اس سے مراد ایمان کامل ہے۔ اور امام ابوحنیفہ جو ایمان کو بسیط قرار دیتے ہیں، ان کی اس سے مراد اصل ایمان ہے، ورنہ نفس الامر میں دونوں فریقوں کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج نہیں ہوگا البتہ فاسق ہو جائے گا، اگر اس نے توبہ کر لی تو اس کے گناہ معاف ہو سکتے ہیں، اگر توبہ نہ کی تو خدا کی مرضی "إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه"۔

اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں معتزلہ وخوارج کا زور تھا جو ایمان کو مرکب مانتے تھے اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو خارج از ایمان قرار دیتے تھے اس لئے امام

ابوحنیفہ نے ان کی تردید میں ایمان کو بسیط قرار دیا۔ اور ائمہ ثلاثہ کے زمانہ میں مرجئہ وجہمیہ کا زور تھا، جوایمان کے بسیط ہونے کے قائل تھے، صرف ایمان کو نجات کیلئے کافی سمجھتے تھے، اور ارکان مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج وغیرہ کو غیر ضروری چیز قرار دیتے تھے، اس لئے جمہور نے ان کی تردید میں ایمان کو مرکب قرار دیا۔

الإيمان يزيد وينقص أم لا؟

یہ بھی اختلاف ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لفظی ہے صرف تعبیرات کا فرق ہے، لیکن اس کے باوجود بھی اس پر جانبین سے بڑی طول طویل بحثیں ہوتی ہیں۔

ائمہ ثلاثہ ایمان کی کمی زیادتی کے قائل ہیں۔

دليل: فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا (توبه) هو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم (فتح).

ان آیات میں صراحۃ ایمان کی زیادتی کا ذکر ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔

حنفیہ کی دلیل۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جن آیتوں میں ایمان کا تذکرہ ہے اس میں زیادتی مؤمن بہ کی ہے۔ یعنی آپ ﷺ کے زمانہ میں قرآن کی آیتوں کا نزول ہوتا تھا جب آیتیں اترتیں تو لوگ اس پر ایمان لے آتے تو گویا مؤمن بہ (جس پر ایمان لایا جائے) بڑھتا رہا، خلاصہ کلام آیات میں ایمان کی کمی زیادتی کا اعتبار مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے۔

ان آیات کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان آیات سے مراد یہ ہے کہ ایمان میں کیفیات کے اعتبار سے زیادتی ہوسکتی ہے، نفس ایمان کے اعتبار سے کمی زیادتی نہیں ہوسکتی کیونکہ نفس ایمان ایک ماہیت ہے اور ماہیت میں کمی زیادتی کا تصور ناممکن ہے۔

اس اختلاف کو دقیق وعمیق نظر سے دیکھا جائے تو یہ اختلاف اعتباری ہے یعنی جمہور ایمان

میں کمی زیادتی کے قائل دوسرے اعتبار (کامل ایمان) سے ہیں، اور امام ابوحنیفہ ایمان میں کمی زیادتی کی نفی کے قائل دوسرے اعتبار (نفس ایمان) سے ہیں، نتیجہ کے اعتبار سے دونوں فریق متحد ہیں کہ فاسق کافر نہیں ہوگا۔ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے: (الملل والنحل ۱/۹۰)۔

ایمان واسلام میں باہمی نسبت

ایک قول یہ ہے کہ ایمان اسلام میں مساوی کی نسبت ہے یعنی ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہیں۔ دلیل: ارشاد ربانی ہے۔ وأخر جنا من كان فيها من المؤمين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين، اس آیت میں المسلمین سے مراد اس سے پہلے مذکور المؤمنین ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ایمان واسلام کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، اسلام عام اور ایمان خاص ہے، اس صورت میں ایمان سے مراد انقیاد (اطاعت) باطنی اور اسلام سے مراد مطلقا انقیاد چاہے ظاہری ہو یا باطنی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ایمان واسلام میں تباین کی نسبت ہے اس صورت میں ایمان سے مراد انقیاد باطنی اور اسلام سے مراد انقیاد ظاہری ہے اور یہ بات واضح ہے کہ باطن وظاہر میں تباین ہے۔

أيكلف الكفار الفروع؟

یعنی کیا کفار فروع کے مکلف ہیں؟۔ یعنی روزہ زکاۃ حج وغیرہ کفار پر فرض ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور حنفیہ میں سے علماء عراقیین کے نزدیک کفار فروعات کے اعتقاداً اور اداء دونوں جہت سے مخاطب ہیں، لہذا ان کو آخرت میں عبادت پر عدم اعتقاد اور عدم ادائیگی دونوں پر عذاب ہوگا۔

حنفیہ میں سے علماء سمرقند اور مشائخ ماوراء النھر کا خیال ہے کہ کفار فروعات کے صرف اعتقاداً مخاطب ہیں اس کے اعتقاد نہ کرنے کی وجہ سے ان کو عذاب دیا جائے گا اور عدم ادائیگی کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔

جبکہ حنفیہ میں سے ایک تیسری جماعت کا کہنا ہے کہ کفار صرف ایمان کے مخاطب ہیں. عبادات کے مخاطب نہیں ہیں نہ اداء اور نہ اعتقاداً، لہذا آخرت میں ان کو صرف عدم ایمان پر عذاب دیا جائے گا۔

علماء ماوراء النهر کی دلیل: آپ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجتے وقت کچھ دعوتی نصیحتیں ارشاد فرمائیں، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: **إنك تأتي قوما من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله الله ، وأني رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم أطاعوالذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقةً توخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم فإن هم الخ ، (أخرجه مسلم بخاری ١٤٥٨، ابوداؤد، ترمذی ٦٢٥)۔**

انہوں نے حدیث مذکور میں **فإن هم أطاعوالذلك** سے استدلال کیا ہے بایں طور پر کہ پہلے آپ ﷺ نے ایمان کی دعوت دینے کا حکم فرمایا پھر نماز، روزہ اور زکاۃ کی دعوت دینے کا حکم فرمایا اور آپ ﷺ نے اس کو ''إن شرطیہ'' کے ساتھ بیان فرمایا تو اس کا مطلب یہ نکلا کہ اگر وہ ایمان لے آئیں تو ان کو نماز، روزہ اور زکاۃ کے بارے میں بتلانا کیونکہ اب وہ اعمال کے مکلف بن چکے ہیں۔ اور اگر ایمان نہ لائیں تو ان کو اعمال کے بارے میں بتلانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ دلیل حنفیہ ہی کے اصول کے مغایر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اور یہاں مشائخ سمرقند، ماوراء النہر مفہوم مخالف سے استدلال کر رہے ہیں جو صحیح نہیں ہے۔

جمهور کی دلیل: قرآن کریم میں ہے کہ جنتی جہنمی سے پوچھیں گے **ماسلكم في سقر** کس چیز نے تم کو جہنم میں پہنچایا تو جہنمی کا جواب ہوگا **لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين**، (۲) دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے۔ **فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة**، یہ آیت بھی اس بات پر صریح دلیل ہے کہ مشرکین ایمان کے علاوہ نماز اور زکاۃ کے بھی

مکلف ہیں، اسکے ترک کی وجہ سے ان کو عذاب دیا جائے گا جیسا کہ پچھلی آیت میں گذرا۔

باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تارک صلاۃ کافر ہو جاتا ہے جبکہ جمہور کے نزدیک تارک صلاۃ کافر نہیں ہوتا بلکہ وہ فاسق کہلائے گا۔

امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل: عن جابرؓ يقول سمعت النبي ﷺ يقول: إن بين الرجل وبين الشرك و الكفر ترك الصلاة ،(مسلم بوداؤد،ترمذی ، احمد)۔

(۲) عن بريدةؓ قال :قال رسول الله ﷺ : العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر، (ابن ماجه ۷۵)۔

جمہور کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے،(۱) تغلیظاً کافر کیا گیا، (۲) یہ اس شخص کے متعلق ہے جو ترک صلاۃ کو حلال جانتا ہو،(۳) کفر سے مراد فعل الکفر ہے یعنی کافر جیسا عمل کیا نہ یہ کہ وہ کافر ہو گیا۔

باب جزاء تارك الصلاة

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تارک صلاۃ مستحق قتل نہیں ہوگا بلکہ اس کو قید کر دیا جائے گا اگر تین دن کے اندر توبہ کرلے تو فبہا ونعمت ، ورنہ اس کو کوڑے مار مار کر لہولہان کر دیا جائے۔

ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ تارکِ صلاۃ کو قتل کر دیا جائے گا۔

جمہور کی دلیل : عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة (الخ أخرجه البخاري ومسلم)۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ "حدیث اقاتل الناس" اس میں لفظ قتال استعمال کیا

گیا ہے، نہ کہ لفظ قتل اور دونوں میں فرق ہے، قتال عموماً مقابلہ کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے اور قتل کسی کو جان سے مار ڈالنے کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ یہ حدیث بالکل ایسے ہی ہیں جیسا کہ آپ ﷺ نے نمازی کی آگے سے گذرنے والے کے بارے میں فرمایا کہ اگر کوئی نمازی کے آگے سے گذرے تو اسے روکو فإن أبى فليقاتله یعنی اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرو، تو کیا یہاں کوئی قتال سے قتل مراد لے سکتا ہے؟ اگر ہم جمہور کی مستدل حدیث پر عمل کریں تو پھر ہر کافر واجب القتل ہے چہ جائیکہ وہ ذمی ہی کیوں نہ ہو کیونکہ وہ لوگ نہ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں اور نہ آپ ﷺ کی رسالت کا۔

باب الکبائر والصغائر

گناہ کبیرہ وصغیرہ کی تشریح وتعیین میں متعدد اقوال ہیں۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ایک قول کے مطابق ہر وہ چیز جس سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا وہ گناہ کبیرہ ہے۔ ان کے اس قول کے مطابق کوئی گناہ صغیرہ ہوتا ہی نہیں تمام گناہ کبیرہ ہیں۔

۔(۲) عبداللہ بن عباسؓ کے دوسرے قول کے مطابق جن گناہوں پر اللہ تعالیٰ نے غیض وغضب، لعنت وملامت کا اظہار اور جہنم وعذاب کی وعید سنائی ہے وہ سب کبیرہ ہیں اور ان کے ماسوا تمام گناہ صغیرہ ہیں۔

(۳) امام غزالیؒ کے نزدیک جن گناہوں کو بلا خوف وخطر اور بلا ندامت کیا جائے وہ کبیرہ ہے اور جن گناہ کو خوف وندامت کے ساتھ کیا جائے جس سے گناہ کی لذت کم ہو جائے وہ صغیرہ ہے۔ (۴) ابو عمر بن صلاح کے نزدیک گناہ کبیرہ وہ ہے جس پر حد واجب ہو یا جس پر کتاب وسنت میں جہنم کی وعید سنائی گئی ہو ورنہ وہ گناہ صغیرہ ہے۔

(۵) شمس الائمہ حلوانی کے نزدیک جو کام مسلمانوں کے درمیان برا سمجھا جاتا ہو اور اس میں اللہ تعالیٰ کے دین کی بے حرمتی ہو وہ گناہ کبیرہ ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ گناہ صغیرہ ہے۔

(۶) سفیان ثوریؒ کے نزدیک جس گناہ کا تعلق بندوں سے ہو (مثلاً کسی کو ناحق ستانا، یا کسی کا مال غصب کرنا، زنا کرنا، تہمت لگانا وغیرہ) وہ گناہ کبیرہ ہیں، اور جس کا تعلق خدا سے ہو وہ گناہ صغیرہ ہے کیونکہ اللہ تعالی بندوں کے گناہ کو معاف کرتے رہتے ہیں لیکن جو گناہ بندوں سے متعلق ہوگا وہ اللہ تعالی کبھی معاف نہیں کرے گا تا آنکہ وہ بندہ خود معاف کردے۔

(۷) علامہ بن قیمؒ کے نزدیک جس کی ذات ہی میں قباحت ہو وہ گناہ کبیرہ ہے، مثلاً قتل کرنا، خودکشی کرنا، زنا کرنا، چوری کرنا، تہمت لگانا کسی کا ناحق مال کھانا اور جو گناہ مبادی ومقدمات ہوں وہ گناہ صغیرہ ہے جیسے کسی اجنبیہ کو دیکھنا، چھونا یا بات کرنا۔ حضرت قاسم نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندؒ کی رائے بھی یہی ہے۔

باب ماجاء فی الإسراء

آپ ﷺ کو معراج روحانی ہوئی تھی یا معراج جسمانی ہوئی تھی؟ اس سلسلہ میں صحابہ کرام کے زمانہ سے لیکر آج تک کوئی نہ کوئی اس بات کا قائل رہا ہے کہ آپ ﷺ کو معراج روحانی ہوئی تھی۔ صحابہ کرام میں سے امیر معاویہؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اس بات کی قائل ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "مافقدتُ جسدَ النبی ﷺ قط (یعنی میں نے آپ ﷺ کے جسم کو کبھی غائب نہیں پایا)

جمہور صحابہ، علماء سلف وخلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ ﷺ کو معراج جسمانی ہوئی تھی چنانچہ اس پر آیت قرآنی، بیشمار احادیث وآثار دلالت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ کو معراج جسمانی ہوئی تھی، چنانچہ باری تعالی کا فرمان ہے ﴿سبحان الله أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الخ﴾ قرآن کریم میں جہاں بھی عبد کا ذکر آیا ہے اس سے مراد جسم وروح دونوں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ معراج نبوت پر بڑا ہنگامہ ہوا تھا حتی کہ بعض کمزور ایمان والوں کا

،یمان ڈگمگانے لگاتھا، اگر معراج روحانی (بحالتِ خواب) ہوئی ہوتی تو اتنا ہنگامہ کیوں ہوتا؟ کیونکہ عام آدمی بڑے عظیم خواب دیکھتا ہے صرف خواب پر اس قدر ہنگامہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ نیز آج کے دور میں سائنسی ترقی نے معراج کی قبولیت پر ایک بڑی عقلی دلیل فراہم کردی ہے کہ آج کے دور میں اتنے برق رفتار ہوائی جہاز تیار ہو چکے ہیں جس کا کبھی تصور نہیں کیا جاسکتا تھا اسکے باوجود سائنس دانوں کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ رفتار کی کوئی انتہا نہیں ہے اور وہ اسی اصول پر چلتے ہوئے تیز از تیز رفتار کے ہوائی جہاز تیار کررہے ہیں، چنانچہ خلاء میں جانے والے" خلائی شٹل" کی رفتار بیس ہزار کلومیٹر فی گھنٹہ ہے، اور رہا حضرت عائشہؓ کا یہ کہنا کہ میں نے آپ ﷺ کے جسم کو کبھی گم نہیں پایا تو ظاہری بات ہے کہ حضرت عائشہ آپ ﷺ کے معراج کے وقت بہت چھوٹی تھیں، اور حضرت معاویہؓ تو وہ اس وقت مسلمان ہی نہیں ہوئے تھے، لہذا ان دونوں کے قول کو جمہور صحابہ کے قول پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

نیز آپ ﷺ کو دو مرتبہ معراج ہوئی، اور دوسری معراج روحانی تھی اور ان دونوں کا معراج جسمانی کا انکار اس دوسرے معراج کے بارے میں ہے، کیونکہ یہ معراج بحالت خواب ہوئی تھی۔

هل رأى الله النبي ﷺ؟

معراج کے سلسلہ میں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کیا نبی کریم ﷺ کو اللہ تعالی کی زیارت ہوئی تھی؟ حضرت عائشہؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ نے شدت سے اس بات کا انکار کیا ہے کہ آپ ﷺ کو معراج میں رؤیت باری ہوئی تھی۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوذرؓ، عروہ بن زبیرؒ اور امام اشعریؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ آپ ﷺ کو معراج میں رؤیت باری ہوئی تھی۔

منکرین رؤیت کی دلیل: قولہ تعالی۔ ﴿لا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ ﴿ماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب﴾۔ حضرت

عائشہؓ ان آیات سے استدلال کرتی ہیں کہ پہلی آیت میں صراحۃً مذکور ہے کہ اس کو آنکھیں نہیں پا سکتیں تو آپ ﷺ کو کیسے رؤیت ہو سکتی ہے۔ نیز دوسری آیت میں مذکور ہے کہ کسی انسان کیلیے ممکن نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے بات کرے مگر وحی کے ذریعہ یا پردہ کے ذریعہ۔ جب کسی انسان کیلیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے بات کرے تو اللہ تعالیٰ کو دیکھنا کیسے ممکن ہے؟

قائلین رؤیت کی دلیل: قولہ تعالیٰ: ﴿**ماکذب الفؤاد ما رأی ولقد رأه نزلة أخری**﴾ یہ آیت اس بات پر صریح دلیل ہے کہ آپ ﷺ کو رؤیتِ باری حاصل ہوئی تھی۔ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے، شرح مسلم للنووی ج۲ ص ۲۱۰، دار الفکر، تقریر دل پذیر حضرت مولانا قاسم نانوتوی، قد انتهى بتوفيق الله كتاب الإيمان ۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الطھارۃ

الطهارة: کے لغوی معنیٰ "الوضاءة والنزاهة عن الأقذار" کے ہیں (شرح الکبیر لابن قدامة ج ۱/۲

یعنی گندگیوں سے پاک وصاف ہونا۔ (چاہے وہ نجاست حسی ہو جیسے پاخانہ پیشاب وغیرہ یا معنوی ہو جیسے حدث اصغر وحدث اکبر)

طہارت شریعت کی اصطلاح میں "رفع ما یمنع الصلاة من حدث أو نجاسة بالماء أو رفع حکمه بالتراب" (المغنی ۱ ج ٦) کو کہتے ہیں۔ یعنی اس حدث یا نجاست کا پانی سے دور کرنا جو نماز سے روکتی ہے، یا حکم حدث کا مٹی سے دور کرنا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصحاب سنن اپنی کتاب کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کیوں کرتے ہیں؟ اصحاب سنن کے اپنی کتاب کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کرنے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ سنن کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو جس کی ترتیب ابواب فقہیہ کے ترتیب پر ہو چونکہ حضرات فقہاء کرام کتبِ فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں اس لئے اصحاب سنن بھی اپنی کتاب کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کرتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ فقہاء اپنی کتاب کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی تخلیق عبادت کیلیے ہوئی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "﴿وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ اور أم العبادات نماز ہی ہے اور نماز کیلیے کچھ شرائط ہیں جن میں سب سے زیادہ قوی شرط طہارت ہے چونکہ شرط بوجہ موقوف علیہ ہونے کے مشروط پر مقدم ہوا کرتی ہے، اس لئے فقہاء کرام اور اصحاب سنن اپنی کتابوں کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کرتے ہیں۔

باب مایقول الرجل إذا دخل الخلاء

قضاءِ حاجت کے وقت دعاء پڑھنا بالاتفاق مسنون ہے، لیکن اس کے وقت کی تعیین میں اختلاف ہے۔

جمہور علماء کے نزدیک دعاء بیت الخلاء میں داخل ہونے سے قبل پڑھنی چاہئے، بعض مالکیہ، ابراہیم نخعیؒ، ابن سیرینؒ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی رائے یہ ہے کہ اگر بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

ان کا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد "إذا دخل الخلاء فلیتعوذ باللہ" (۱) سے ہے، یعنی جب بیت الخلاء میں داخل ہو تو اللہ سے پناہ مانگو اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دعاء ب داخل ہو جائے تب پڑھے۔

جمہور کی دلیل: الأدب المفرد کی روایت ہے جس میں "إذا أراد أن یدخل الخلاء" مذکور ہے وہ إذا دخل الخلاء کی روایت کو إذا أراد أن یدخل الخلاء کی روایت پر محمول کرتے ہیں، ادب کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ اللہ کا نام غلیظ جگہ پر نہ ذکر کرے (انظر لتفصیل المجموع ج ۱/۹۱)

باب کراھیة استقبال القبلة عند قضاء الحاجة

منجملہ آداب خلاء کے ایک ادب یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قبلہ کا نہ استقبال ہونا ہئے اور نہ استدبار، چونکہ اس سلسلہ میں روایات میں اختلاف ہے اس لئے ائمہ میں اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں تقریباً آٹھ مذاہب ہیں، ہم صرف مشہور مذاہب کا ذکر کرتے ہیں۔

احناف: احناف کا مذہب یہ ہے کہ بول و براز کے وقت قبلہ کا نہ استقبال جائز ہے اور نہ

---

(۱) أخرجه البخاری ۱۴۲، ترمذی ۶، مسلم ۳۷۵، الدارمی ۱/۱۷۱

استدبار۔

دلیل احناف: حضرت ابوایوب انصاریؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا "إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها" (۱) یعنی جب تم قضاءِ حاجت کو آؤ تو پاخانہ پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ نہ کرو اور نہ ہی اس کی طرف پیٹھ کرو۔ اس میں ممانعت عموم کے طور پر ہے، اس لئے استقبال اور استدبار مطلقاً جائز نہ ہوگا، چاہے صحرا میں ہو یا آبادی میں۔

مالکیہ وشوافع: انکے نزدیک صحرا میں استدبار اور استقبال دونوں ناجائز ہیں مگر آبادی میں دونوں جائز ہیں۔ یہی ایک قول امام احمدؒ کا بھی ہے۔

مالکیہ وشوافع کی دلیل: ان کی دلیل عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے "قال: رقيت يوماً على بيت حفصة فرأيت النبي ﷺ على حاجته مستقبل الشام و مستدبر الكعبة" (۲) یعنی ایک دن میں حفصہؓ کے گھر پر چڑھا تو نبی کریم ﷺ کو قضاء حاجت کرتے ہوئے دیکھا جو شام کی طرف منہ کئے ہوئے تھے۔ اس حدیث میں آپ ﷺ کا آبادی میں استدبار کعبہ کا عمل ثابت ہورہا ہے، لہذا استقبال قبلہ بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

امام احمدؒ: امام احمدؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں۔ ایک روایت احناف کے مطابق ہے اور دوسری روایت شوافع کے مطابق ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ صحراء میں استدبار اور استقبال دونوں جائز ہے، اور آبادی میں استقبال ناجائز اور استدبار جائز ہے۔

دلیل احمدؒ: ابن عمرؓ کی حدیث مذکور میں آپ ﷺ سے استدبارِ قبلہ کا آبادی میں ثبوت ہوتا ہے اس لیے یہ جائز ہوگا، بقیہ صورتوں کے جواز کا ثبوت واضح طور پر نہیں ملتا اس لیے وہ تمام

---

(۱) أخرجه البخاري رقم الحديث ١٤٤ ۔ ابوداؤد ٩، ترمذی ٨، النسائی ج ١/ ص ٢٣، احمد ج ٥/ص ٤٢١، الطحاوی ٤/ ٢٣٤، ٢٣٢، البیهقی ١/ ٩١)۔ (٢)۔ البخاری ١٤٨، مسلم ٢٦٦، ابوداؤد ١٢، ترمذی ١١، نسائی ٢٣، ابن ماجه ٣٢٢، البیهقی ١/ ٩٢)

صورتیں ابوایوب انصاریؓ کی روایت کی وجہ سے ناجائز ہونگی۔

وجوہ ترجیح: احناف کا مذہب راجح ہے، کیونکہ ابوایوب انصاریؓ کی حدیث قولی ہے اور ابن عمر کی حدیث فعلی ہے، قولی کو فعلی پر ترجیح ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابن عمر نے آپ ﷺ کو بلا قصد اچکی نگاہ سے دیکھا ہو جس میں نظر کی خطا کا احتمال ہے، نیز حنفیہ کا مذہب احوط ہے۔

فائدہ: استنجاء یعنی قضاء حاجت کے بعد پاکی حاصل کرنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے اور احناف کے نزدیک سنت ہے بشرطیکہ ایک درہم سے متجاوز نہ ہو، ورنہ ہمارے یہاں بھی واجب ہے۔

باب البول قائماً

ایک حدیث میں حضور ﷺ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ثابت ہے جس کی وجہ سے ائمہ میں اختلاف ہوگیا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا جائز ہے یا نہیں؟

شوافع و احناف: کے یہاں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مطلقاً مکروہ ہے، مگر شدید عذر کی وجہ سے جائز ہے اور مالکیہ وحنابلہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ شرط یہ ہے کہ رشاش البول سے امن ہو (یعنی پیشاب کے چھینٹے کپڑے وغیرہ پر پہنچنے کا خوف نہ ہو)۔

دلیل احناف وشوافع: ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے" **من حدثکم أن رسول الله ﷺ بال قائماً فلاتصدقوه، ماکان یبول إلا جالساً"** (۱) یعنی جو تم کو بتائے کہ آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا اس کی تصدیق مت کرو آپ ﷺ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے۔

مالکیه وحنابله کی دلیل :عن حذیفة أن رسول الله ﷺ أتی سُباطة قوم فبال قائماً ،(۲) حنفیہ اور شافعیہ اس حدیث کو عذر پر محمول کرتے ہیں۔

---

(۱) أخرجه ترمذی ۱۲ ابن ماجه ۳۰۷ (۲) أخرجه البخاری ۲۲۵، مسلم ۷۳، أبوداؤد ۲۳، النسائی ۲۷، ترمذی ۱۳، ابن ماجه ۳۰۵

باب فی البول فی المستحم

غسل خانہ میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا **لا یبولن احدکم فی مستحمة** (۱) کون سے غسل خانہ میں پیشاب کی ممانعت ہے؟ سو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس غسل خانہ میں ممنوع ہے جسکی فرش کچی ہو کیونکہ وہاں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہوگا جس کی چھینٹیں بدن پر پڑنے کا خدشہ ہے، اور امام نوویؒ کی رائے یہ ہیکہ پکے میں ممنوع ہے کیونکہ اس میں چھینٹے پڑنے کا خدشہ زیادہ رہتا ہے، لیکن حدیث کی اطلاق پر عمل کرتے ہوئے کسی بھی طرح کے غسل خانہ میں استنجاء کرنے سے احتراز کرنا چاہئے کیونکہ اس سے وسوسہ کی بیماری لاحق ہونے کا خطر رہتا ہے۔

باب الاستنجاء بالحجارة

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک استنجاء میں تین پتھر کا استعمال کرنا واجب ہے، چاہے ایک ہی پتھر سے نجاست صاف کیوں نہ ہو جائے لیکن اگر ایک پتھر کے تین کونے ہوں اور تینوں کونوں سے باری باری تین مرتبہ نجاست صاف کیا جائے تو وجوب ساقط ہو جائے گا **کما قال الشافعی فی "الأم": وإن وجد حجراً لها ثلاث وجوه فامتسح بکل واحدة منهما امتساحة کانت کثلاثة أحجار** ("الأم" ۱/ ۲۲)۔

امام ابوحنیفةؒ و امام مالکؒ کے نزدیک استنجاء میں انقاء (صفائی) واجب ہے یعنی اگر ایک پتھر سے نجاست صاف ہو جائے تو دوسرے اور تیسرے پتھر کا استعمال کرنا واجب نہیں ہے البتہ مسنون ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: ایک آدمی (یہودی) نے حضرت سلمان فارسیؓ سے

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۱ وابن ملجه ۳۰۴، واحمد ۷/ ۳۴۵۔

کہا: إنه علمكم نبيكم كل شئ حتى الخِراءة؟(۱) یعنی تمہارے نبی تمکو سب کچھ سکھاتے ہیں، حتی کہ ہگنا بھی، تو حضرت سلمان فارسیؓ نے جواب دیا" أجل! نهانا أن نجتزئ بأقل من ثلاثة أحجار" (۲) ہاں! ہم کو اس بات سے منع کیا ہے کہ ہم تین پتھر سے کم پر اکتفاء کریں۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے تین پتھر سے کم سے استنجاء کرنے سے منع کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ تین پتھر کا استعمال واجب ہے اور اس سے کم منہی عنہ ہے۔

دوسری دلیل:" عن عائشة أن النبي ﷺ قال: إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار" (۳) اس حدیث میں فليذهب صیغۂ امر ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

حنفیه ومالكيه كی دليل:" عن أبي هريرةؓ عن النبي ﷺ من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج" (٤) یعنی جو شخص ڈھیلہ سے استنجاء کرے تو طاق عدد (تین) سے کرے، جس نے یہ کیا تو اس نے اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں۔ (٤) یہ حدیث طاق عدد (تین عدد) ڈھیلوں سے استنجاء کے عدم وجوب پر واضح دلیل ہے کیونکہ اس حدیث میں صراحۃً بیان کیا گیا ہے کہ جس نے یہ (تین پتھروں سے استنجاء) نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تین پتھر کے استعمال کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کیونکہ عموماً تین پتھروں سے نجاست صاف ہو جاتی ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے" قالت: أن النبي ﷺ قال: إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه

---

(۱) (الخِراءة بكسر الخاء وتخفيف الراء وبالمد) قال النووي: الخراءة اسم لهيئة الحدث" من حاشية المجموع ۲/ ۱۰۰ (۲) أخرجه أبوداؤد/ ۷ ابن ماجه/ ۳۱٦ البيهقي ۱/ ۹۱ الترمذي ۱/ ٤. (۳) أخرجه أبوداؤد ٤٠ النسائي ۱/ ٤٢ الدار قطني ۱/ ٥٥ (٤) أخرجه ابوداؤد/ ۳٥ ابن ماجه/ ۳۳۷ الطحاوي ۱/ ۱۲۲ البيهقي ۱/ ۹٤ احمد ۲/ ۳۷۱

بثلاثة أحجار فإنها تجزئ عنه" یعنی جب تم میں سے کوئی قضاء حاجت کے لئے جائے تو اپنے ساتھ تین پتھر لے جائے کیونکہ یہ اس کے لئے کافی ہونگے۔ لہذا اگر دو ہی پتھر کافی ہوجائیں یعنی دو پتھر سے نجاست صاف ہوجائے تو طہارت حاصل ہوجائیگی۔

(نیز حدیث ابن مسعودؓ بھی تین پتھر کے عدم وجوب پر ہماری دلیل ہے، چنانچہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ قضاءِ حاجت کیلیے آئے، پھر مجھے تین پتھروں کے لانے کا حکم دیا تو میں دو پتھر پایا اور تیسرا تلاش کیا لیکن نہیں پایا، تو میں سوکھا ہوا گوبر کا ایک ٹکڑا لیا پھر اسکو آپ ﷺ کے پاس لیکر آیا "**فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال: إنها ركس**" (١) یعنی آپ ﷺ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گوبر کو پھینک دیا اور فرمایا یہ نجس ہے) اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے دو پتھروں سے استنجاء کیا، لہذا اس حدیث کی بنیاد پر تین پتھر وں سے استنجاء واجب قرار نہیں دیا جاسکتا، اور جن دونوں روایتوں میں تین پتھر سے استنجاء کا حکم ہے وہ تمام روایتیں استحباب پر محمول ہیں۔

باب السواک

مسواک کرنا جمہور کے نزدیک سنت ہے۔ اور اصحاب ظواہر میں سے داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک مسواک کرنا واجب ہے، لیکن قاضی ابوالطیب کہتے ہیں کہ اسحاق بن راہویہ مسواک کے مسنون ہونے کے قائل ہیں نہ کہ وجوب کے، ان کی طرف وجوب کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔ (**المجموع ج ١، ص ٣٣٧**)

۔ اصحاب ظواہر کا استدلال ان احادیث سے ہے جس میں مسواک کا حکم ہے وہ اس امر کو وجوب کیلیے مانتے ہیں، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے "**قال النبي ﷺ: استاكو**

---

(١) أخرجه البخاري / ١٥٤ الترمذي / ١٧ ابن ماجه / ٢١٤ البيهقي / ١٣ الدار قطني ١ / ٥٥ ابن خزيمه / ٧٠

لاتدخلوا علی قلحا یعنی مسواک کرو گندے دانتوں کے ساتھ میرے پاس مت آؤ (أخرجه البيهقي)۔

جمہور کی دلیل :عن أبي هريرةؓ قال رسول الله ﷺ:لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة۔(۱) یہ حدیث اس بات پر صراحۃً دلالت کرتی ہے کہ مسواک واجب نہیں کیونکہ آپ ﷺ فرما رہے ہیں کہ اگر میری امت پر دشوار نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے وقت انہیں مسواک کا حکم دیتا، یعنی آپ ﷺ کا ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دینے کا ارادہ تھا لیکن امت پر دشوار ہونے کی وجہ سے آپ نے حکم نہیں دیا۔ پھر ائمہ اربعہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ مسواک وضوء اور نماز دونوں میں سنت ہے یا صرف وضوء میں سنت ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وضوء اور نماز دونوں میں مسواک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ ومالکؒ کے نزدیک مسواک کرنا وضوء میں مسنون ہے نہ کہ نماز میں، امام مالکؒ کے نزدیک اگر وضوء اور نماز کے درمیان کچھ فصل ہو جائے تو نماز میں بھی مسواک مسنون ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل۔ "**عن أبي هريرةؓ أن رسول الله ﷺ قال: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**"۔

حنفیہ حدیث ابو ہریرہؓ کی دوسری روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں "**عند كل صلاة**" کے بجائے "**عندكل وضوء**" مروی ہے اور بعض روایات میں "**مع كل وضوء**" مروی ہے۔ خلاصۂ کلام ائمہ کے اس اختلاف کی بنیاد روایات میں الفاظ کے اختلاف پر ہے کہ امام شافعیؒ واحمدؒ نے اس روایت کو ترجیح دی ہے جس میں "**عند كل صلاة**" یا "**مع كل صلاة**" مذکور ہے اور حنفیہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جس میں "**عند كل وضوء**" یا "**مع كل**

(۱) أخرجه بخاری فی الجمعة (۸۸۷) ومسلم فی باب السواك، احمد ۲/۲۴۵، أبوداؤد ۴۶، النسائی ۷، الدارمی ۱/۱۷۴، الترمذی ۲۲، ابن ملجه ۲۸۷، البیهقی ۱/۳۶، الطحاوی ۱/۴۴، الشافعی فی الأم ۱/۲۲۔

وضوء مروی ہے۔ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے (المجموع ۱/۳۳۹)۔

باب النية في الوضوء

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضوء میں نیت سنت ہے۔

أئمہ ثلاثہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک وضوء میں نیت فرض ہے اس کے بغیر وضو صحیح نہ ہوگا، جب وضو درست نہ ہوگا تو نماز بھی نہ ہوگی، چنانچہ علامہ ابن حزم فرماتے ہیں ولا يجزئ الوضوء إلا بنية الطهارة للصلاة فرضاً وتطوعا یعنی وضوء درست نہیں ہے مگر نماز کیلئے طہارت کی نیت سے فرض ہو یا نفل (المحلی بالآثار ۱/۹۰)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء مانوی (۱)

احناف کی دلیل: احناف کہتے ہیں کہ وضوء میں دو حیثیتیں ہیں۔ ایک عبادت ہونے کی حیثیت اور دوسرے جواز صلاۃ کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت، عبادت ہونے کی حیثیت سے إنما الأعمال بالنيات کے قاعدہ سے نیت کرنا ضروری ہے اور مفتاح الصلاۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے۔ لہذا بغیر نیت کے جو وضو کیا جائے گا وہ مفتاح الصلاۃ ہوگا یعنی اس سے نماز اداء ہو جائیگی، لیکن وہ (وضوء) موجبِ ثواب اور عبادت نہ ہوگا۔

مسئله فاقد الطهورين

یہ بہت مشہور مسئلہ ہے اور اس میں شدید اختلاف ہے۔ فاقد الطہورین یعنی جو شخص دونوں پاک کرنے والی چیز پر قادر نہ ہو یعنی وضوء کرنے کیلئے نہ ہی پانی پاتا ہے کہ وضو کرے، اور نہ ہی مٹی پاتا ہے کہ تیمم کرے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی اس کے پاس اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور جب اداء ساقط تو قضاء کا کوئی سوال ہی نہیں، اس لئے کہ وجوب قضاء

(۱)۔البخاری ۱، مسلم ۱۹۰۷، ابوداؤد ۲۲۰۱، ترمذی ۱۶۴۷، النسائی ۷۵،

وجوب اداء کی فرع ہے۔

دلیل مالک: عن علی قال النبی ﷺ :مفتاح الصلاۃ الطھور(۱) یعنی نماز کی کنجی طہارت ہے، اور یہاں آدمی طہارت پر قادر ہی نہیں ہے لہذا اس پر نماز بھی واجب نہ ہوگی

امام شافعی "کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے۔

دلیل: کیونکہ صحابہ کرام جب اس طرح کے حالات سے دوچار ہوئے تھے تو انھوں نے بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھ لی تھی نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے:" **إذا أمرتكم بشئ فافعلوا منه ما استطعتم**" جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم کروں تو تم اس کو حسب استطاعت بجالاؤ۔ اور یہاں پر بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے۔ لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز ادا کرے پھر بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے۔

امام احمد" فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کو بغیر طہارت کے نماز پڑھ لینی چاہئے۔ کیونکہ اس کو اسی حالت پر استطاعت ہے اور بعد میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، شافعیہ میں سے امام مزنی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

امام ابوحنیفۃ کے نزدیک اس صورت میں فی الحال اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے نماز نہ پڑھے اور حصولِ طہارت کے بعد جب اہلیت ہوجائے تو اس نماز کی قضاء کرے۔

دلیل ابو حنیفۃ: آپ ﷺ کا ارشاد ہے" **إن الله تبارك وتعالى لا يَقبلُ صدقةً من غُلول، ولا صلاة بغير طهور**"(۲) ۔یعنی اللہ تعالی چوری کا صدقہ قبول نہیں

---

(۱) ابن ماجه ٤٢٢٧ ،ترمذی، ابوداؤد ٦١، ابن ماجه ١٢٧٥ البيهقی ٢/١٧٣ ،الشافعی ١/١٠٠، الحاكم ١/١٣٢۔ (٢) أخرجه أبو داود ٥٩٠،ابن ماجه ٢٧١،النسائی ١٣٩، احمد ٥/١٧٤،البيهقی ١/٢٣٠،ترمذی ١۔

کرتا ہے اور نہ ہی بغیر طھارت کے نماز قبول کرتا ہے۔

صاحبین کے قول کے مطابق اس صورت میں اس وقت نماز پڑھ لے اور بعد میں اس کی قضاء کرے۔ وہ قیاس کرتے ہیں شہر رمضان کے دن میں بالغ ہونے والے پر کہ جیسے اس پر بقیہ ایام روزہ رکھنا واجب ہے اور بعد میں اس کی قضاء کرنا واجب ہے، اسی طرح فاقد الطھورین اس وقت نماز پڑھے گا اور بعد میں اس کی قضاء کرے گا۔

خلاصہ کلام امام مالکؒ کے یہاں نہ اداء ہے نہ قضاء۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اداء اور قضاء دونوں واجب ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک صرف اداء ہے، ابوحنیفہ کے یہاں صرف قضاء ہے۔

باب الرجل یجدد الوضوء من غیر حدث

ہر نماز کیلئے تجدید وضوء ائمہ اربعہ کے نزدیک اور جمہور علماء کے نزدیک مستحب ہے، اور بعض علماء کے نزدیک فرض ہے، لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے؟ اس میں کچھ تفصیل ہے۔

شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید وضوء میں چار قول ہیں۔ اول۔ تجدید وضوء اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضوء اول سے کوئی نفل یا فرض نماز پڑھی ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو۔ تیسرا قول یہ ہے کہ وضوء اول سے وہ عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں، جیسے مس مصحف، سجدہ تلاوت۔ چوتھا قول یہ ہے کہ پہلے وضوء اور دوسرے وضوء کے درمیان کچھ فصل ہو چکا ہو۔

احناف کے یہاں تجدید وضوء کا استحباب اس وقت ہے جب اختلاف مجلس ہو یا پہلے وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو۔

باب ما ینجس الماء

اس باب میں پانی کے نجس وطاہر ہونے کے مسائل میں اختلاف بیان کئے جائیں گے۔

یہ نہایت معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔ اس میں بڑی طول طویل بحثیں کی جاتی ہیں، علامہ عبدالحیؒ نے پانی کے طہارت اور اس کے نجاست کے اندر پندرہ قول نقل کیے ہیں۔ یہاں ہم چند مشہور قول بیان کرتے ہیں۔

اصحاب ظواهر کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ نجاست کے اجزاء پانی پر غالب نہ آجائیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک پانی قلیل ہو یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ پانی کے اوصافِ ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو جائے۔ اوصافِ ثلاثہ، طعم، ریح اور لون ہیں۔

ائمہ ثلاثہ پانی کے نجس وطاہر ہونے کے سلسلہ میں قلیل وکثیر کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ماء قلیل تھوڑی نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گا اور اگر ماء کثیر ہو تو وقوع نجاست کی وجہ سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا جب تک اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف بدل نہ جائے۔

پھر ائمہ ثلاثہ میں اس بات کا اختلاف ہے کہ پانی کی قلت وکثرت کا معیار کیا ہے؟

امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس کا مدار قلتین پر ہے یعنی جو پانی بقدر قلتین ہو یا اس سے زیادہ ہو وہ ماء کثیر ہے اور جو قلتین کی مقدار سے کم ہو وہ ماء قلیل ہے۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: وہ ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "**قال النبی ﷺ إذا كان الماء قلتين فلا يحتمل الخبث**"

احناف کے یہاں قلت وکثرت کے سلسلہ میں تین قول ہیں (۱) تحریک: یعنی اس کے ایک طرف حرکت دیں تو دوسری طرف حرکت نہ ہو۔ (۲) مساحت: یعنی دس گز لمبا دس گز چوڑا ہو۔ (۳) ظن مبتلی بہ: یعنی مبتلی بہ جس کو کثیر سمجھے وہ کثیر اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل۔

امام مالکؒ کی دلیل: "عن أبي سعيد الخدريؓ قال: قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة؟ فقال ﷺ: الماء طهور لا ينجسه شيء" اسی حدیث کو اصحاب ظواہر بھی اپنا مستدل بناتے ہیں۔ اسی حدیث سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ ماءِ قلیل اور ماءِ کثیر کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے، لہٰذا پانی قلیل ہو یا کثیر پاک ہے۔ لیکن اس میں امام مالکؒ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ تغیر وصف کے بعد ان کے یہاں بھی پانی ناپاک ہوجاتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تغیر وصف والی صورت مستثنیٰ ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں "إلا ما غلب على ريحه أو طعمه" کی زیادتی موجود ہے۔ اور اب مطلب یہ ہوگیا کہ ماءِ قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا مگر یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے۔

شافعیہ وحنابلہ اپنے مسلک کے پیش نظر یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ماء سے مراد مطلق ماء نہیں ہے بلکہ وہ ماء مراد ہے جو مسئول عنہ ہے یعنی بئرِ بضاعہ۔ لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بئر بضاعہ کا پانی پاک ہے (لا ينجسه شيء) اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بضاعہ بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلتین سے کم نہ تھا، پس اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرسکتی۔ ہاں تغیرِ وصف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہوجاتا ہے اس لئے یہ صورت خارج ہے۔

احناف نے اس حدیث کی اپنے مسلک کی روشنی میں یہ تفسیر کی کہ بات وہی ہے جو شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بئر بضاعہ کے بارے میں ہے اور یہ حکم صرف اسی میں منحصر ہوگا مگر حدیث میں اس پر عدم تنجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلتین سے زیادہ تھا بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنوئیں کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بمنزلہ جاری تھا اور ماء جاری وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، چنانچہ شراح نے لکھا ہے کہ اس سے پانچ باغ سیراب کئے جاتے تھے۔ امام طحاویؒ نے واقدیؒ سے اسی طرح کا قول نقل کیا ہے۔

✓ حدیث القلتین جو شوافع اور حنابلہ کی بہت مستحکم اور مضبوط دلیل ہے۔ احناف اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں سنداً و متناً اضطراب ہے۔ سنداً اضطراب یہ ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی "ولید" ہیں جن کے شیخ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ ولید کے شیخ "محمد بن جعفر بن الزبیر" ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ ولید کے شیخ "محمد بن عباد بن جعفر" ہیں۔ دوسرا اضطراب باعتبار متن کے ہے کہ ایک روایت میں قلتین اور ایک روایت میں " قدر قلتین أو ثلاث" اور ایک روایت میں "إذا بلغ الماء قلة" اور ایک روایت میں "أربعين قلة" ہے، جب اس قدر اس حدیث میں اضطراب ہے تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔

حدیث قلتین کے احناف کی طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)۔ ایک تو یہی کہ اس میں اضطراب ہے سنداً بھی متناً بھی جیسا کہ ابھی تفصیل سے گزرا۔ (۲) التضعیف: اس کی ایک بڑی جماعت نے تضعیف کی ہے، جیسے ابن عبد البر، ابن العربی، علی بن المدینی، امام غزالی، اور ابن دقیق العید وغیرہ۔ علامہ زیلعی لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العید نے کتاب "الإمام" میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے جس کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

(۳) مجمل: یعنی اس حدیث میں اجمال ہے، چنانچہ امام طحاوی کہتے ہیں "قلة" کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس کے ایک معنی "قامة الرجل" کے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی "رأس الجبل" کے ہیں حتی کہ ہر مرتفع چیز کو قلہ کہتے ہیں نیز قلة "جرة" یعنی گھڑے کو بھی کہتے ہیں، پھر گھڑے بھی چھوٹے بڑے ہوتے ہیں معلوم نہیں، کون سا "جرة" مراد ہے۔

(۴) مسلک التاویل۔ یعنی یہ حدیث مؤول ہے یعنی حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ مراد لیتے ہیں بلکہ "لا یحمل الخبث" کے معنی ہیں کہ ماء قلیل چاہے دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا یعنی اس کو برداشت نہیں کر پاتا بلکہ ناپاک ہو جاتا ہے، یہ جواب صاحب

ہدایہ نے اختیار کیا ہے شوافع کہتے ہیں کہ یہ معنی مراد لینا خلاف ظاہر ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ علامہ طیبیؒ جو شافعی المسلک ہیں اور مشہور شارح مشکوۃ ہیں انہوں نے بھی یہ احتمال لکھا ہے۔ اسی طرح احناف نے اس حدیث کے اور بہت سے جوابات دیئے ہیں۔

باب الماء لا ینجس

ماء مستعمل کا کیا حکم ہے؟۔

امام مالکؒ کا مشہور قول ماء مستعمل کے بارے میں یہ ہے کہ وہ طاہر و مطہر ہے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک ماء مستعمل طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔

احناف اس سلسلہ میں احناف کے یہاں تین روایتیں ہیں، راجح یہی ہے کہ وہ طاہر ہے مطہر نہیں ہے۔ یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری امام صاحب کی جو امام ابو یوسف اور حسن بن زیاد روایت کرتے ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست غلیظہ اور ابو یوسف سے نجاست خفیفہ منقول ہے۔ اگر اس مسئلہ میں راجح اقوال اختیار کئے جائیں تو امام مالکؒ ایک طرف اور بقیہ ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہیں۔

دلیل امام مالکؒ: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ازواج میں سے کسی نے غسل کیا (اور بعض ازواج سے مراد حضرت ابن عباسؓ کی خالہ حضرت میمونہؓ ہیں)۔ اس کے بعد اس پانی سے وضو یا غسل کرنے کیلئے آپ ﷺ تشریف لائے تو اس پر حضرت میمونہؓ نے عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "**الماء لا یجنب**" بعض روایات میں "**إن الماء لیس علیه جنابة**" ہے (**احمد ١٠ / ٢٤٢**)۔ یعنی پانی جنبی نہیں ہوا کرتا، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ دیکھو آپ علیہ السلام نے حضرت میمونہ کے استعمال شدہ پانی کو ناپاک قرار نہیں دیا بلکہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس پانی کو استعمال بھی کیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ ماء مستعمل طاہر ہے اور

مطہر بھی ہے، نیز دوسری جگہ آپ ﷺ نے فرمایا: **"إن المؤمن لا ینجس"** (۱) یعنی مومن نجس نہیں ہوتا، لہذا اس کا استعمال کردہ پانی بھی نجس نہیں ہوگا اور جب پانی نجس نہ ہوگا بلکہ پاک ہی رہیگا تو اس سے پاکی حاصل کرنا بھی جائز ہوگا۔

جمہور کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جس پانی کے بارے **"الماء لا یجنب"** فرمایا درحقیقت وہ ماء مستعمل تھا ہی نہیں، کیونکہ عقلاً یہ محال ہے کہ حضرت میمونہؓ نے اس برتن میں بیٹھ کر غسل کیا ہو، بلکہ چلو یا کسی چھوٹے برتن سے لیکر اس بڑے برتن سے غسل کیا ہوگا۔ لہذا وہ ماء مستعمل ہوا ہی نہیں۔ ماء مستعمل طاہر تو اس لئے ہے کہ اس سے کوئی نجاست حسیہ زائل نہیں کی گئی، اور مطہر اس لئے نہیں ہے کیونکہ اس سے نجاست معنویہ یعنی حدث اصغر یا حدث اکبر زائل کیا گیا ہے۔

ماء مستعمل کے عدم مُطَهِّر ہونے پر جمہور کی دوسری دلیل: **عن أبی هریرةؓ قال النبی ﷺ لا یغتسل أحدکم فی الماء الدائم وهو جنب (۲)** "یعنی حالت جنابت میں ٹھہرے ہوئے پانی میں تم میں سے کوئی غسل نہ کرے اگر پانی استعمال کے باوجود مطہر (پاک کرنے والا) رہتا تو آپ ﷺ ماء دائم میں جنبی کو غسل کرنے سے نہ منع فرماتے۔

(۲) **عن الحکم بن عمروؓ أن النبی ﷺ نهی أن یتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة** "(۳) یعنی آپ ﷺ نے عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرنے سے منع فرمایا، لہذا ماء مستعمل بدرجہ اولی ممنوع ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ماء مستعمل کے نجس ہونے کے بارے میں جو روایت نقل کی جاتی ہے اسکی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ آپ کو وضوء کے پانی سے بطور کشف گناہ جھڑتے نظر آتے تھے، اس وجہ سے آپ نے اسے نجس قرار دیا، لیکن بعد

---

(۱) البخاری ۲۷۳، مسلم ۳۷۱، ابوداؤد ۲۳۱، ترمذی ۱۲۱، النسائی ۲۶۹، ابن ماجه ۵۳٤ (۲) أخرجه ابوداؤد ٦۹، ترمذی ٦۸، ابن ماجه ٦۰٥، الطحاوی ۱/۱٤، الدارطنی ۱/٥۱، البیهقی ۱/۹۷، احمد ۲/ ۲٥۹۔ (۳) أخرجه الترمذی ٦۳، ابوداؤد ۸۲، ابن ملجه ۳۷۳

میں آپ نے اس صفت کے سلب ہونے کی دعاء کی تا کہ لوگوں کے عیوب پر مطلع نہ ہوں، چنانچہ بعد میں آپ سے ماء مستعمل کے طاہر اور غیر مطہر ہونے کی روایت نقل کی گئی۔ واللہ أعلم بالصواب

باب الوضوء بسؤر الکلب

سؤر کلب (کتے کا جھوٹا) کے سلسلے میں تین اختلافی مسائل ہیں۔ (۱) سؤر کلب پاک ہے یا ناپاک؟ (۲) اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ (۳) ولوغ کلب (کتے کا برتن میں منہ ڈالنا) کے بعد برتن پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟۔

سؤرِ کلب پاک ہے یا ناپاک؟۔

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ سؤر کلب پاک ہے، بلکہ مشہور قول یہ ہے کہ سؤر خنزیر بھی ان کے یہاں پاک ہے گویا کہ امام مالکؒ کے یہاں سؤرِ نجس کا باب ہی نہیں ہے۔ ایک قول انکا ناپاک کا بھی ہے اور نیز ایک قول "**فرق بین الکلب البدوی والکلب الحضری**" ہے یعنی شہری اور دیہاتی کتے کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ کلب بدوی (دیہاتی) کا سؤر طاہر اور حضری (شہری) کا غیر طاہر۔ ویسے امام مالکؒ کے نزدیک تمام سباع (درندہ) کا جھوٹا طاہر ہے اور کتا بھی سباع میں سے ہے لہذا اس کا بھی جھوٹا پاک ہوگا۔ **دلیل: قولہ تعالی ﴿وھو الذی خلق لکم مافی الأرض جمیعاً﴾** مالک کہتے ہیں کہ یہاں "لکم" میں لام انتفاع کیلئے ہے اور انتفاع اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ اسکا جھوٹا بھی پاک ہو۔ لہذا تمام سباع کا جھوٹا پاک ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ ان کے نزدیک کلب کا سؤر ناپاک ہے۔

دلیلِ جمہور: نبی کریم ﷺ نے جس برتن میں کتے نے منہ ڈالا ہواس کو سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ سؤر کلب سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ تو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ پہلے مسئلہ پر متفرع ہے، یعنی امام مالکؒ کے نزدیک اس سے وضوء کرنا جائز ہے کیونکہ کتے کا جھوٹا

انکے نزدیک ایک قول کے مطابق پاک ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء کرنا جائز نہیں ہے۔

ولوغِ کلب کے بعد برتن کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

احناف کے نزدیک جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اس کو تین مرتبہ دھونا واجب ہے اور سات مرتبہ دھونا مستحب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تسبیع (سات مرتبہ دھونا) واجب ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک تسبیع امر تعبدی کے طور پر ہے نہ کہ سؤر کلب کے نجس ہونے کی وجہ سے ہے۔ مزید امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تتریب یعنی ایک مرتبہ مٹی سے مانجنا بھی واجب ہے۔

دلیل: عن أبی هریرةؓ عن النبی ﷺ قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسل سبع مرات أو لهن بالتراب (۱) تمھارے برتن کے پاکی کا طریقہ جب اس میں کتا منہ ڈال دے یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھلا جائے، پہلی مرتبہ مٹی سے دھلا جائے۔

دلیل احناف : احناف کی دلیل ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے ہی مروی ہے: **عن أبی هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ إذا ولغ الكلب فی إناء أحدكم فليُهرِقه** (تو اس پر پانی بہادے) **ويغسله ثلاث مرات**۔(۲)

مذهب احناف کی وجوہ ترجیح حضرت ابو ہریرہؓ سے تثلیث اور تسبیع دونوں روایتیں ہیں لیکن تثلیث کے مطابق حضرت ابو ہریرہؓ کا فتوی بھی ہے، چنانچہ سنن الدار القطنی میں حضرت عطاء بن یسارؒ کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کا موقوف اثر ہے "**إذا ولغ الكلب فی إناء فأهرقه، ثم اغسله ثلاث مرات**"۔ لہذا راوی کی جو روایت اس کے فتوی کے مطابق ہو اس کو ترجیح ہوگی۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ "سبع مرات" کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "**ثم من لم يأخذ بظاهر هذا الحديث يعتذر بأنه منسوخ، لأن أبا هريرةؓ هو**

(۱) أخرجه البخاری ومسلم ابوداؤد ۷۱، احمد ۳۱۴/۲، البيهقی ۲۴۰/۱، الطحاوی ۱۲/۱ (۲) أخرجه بن عدی فی حامل بحواله: نصب الراية ج ۱۳۱/۱۔

راوی الحدیث، کان یفتی بثلاث مرات وعمل راوٍ خلاف مرویته من أمارات النسخ"۔(شرح سنن نسائی ۱/۷۱)۔اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سات مرتبہ دھونا واجب ہے ویسے بھی تسبیع کی روایت نسخ کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ کلاب کے معاملے میں پہلے تشدید تھی پھر بعد میں اسکے معاملے میں تخفیف ہوگئی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے کتے کو قتل کرنے حکم دیا تھا پھر بعد میں اس کے قتل سے منع کر دیا اور شکار وغیرہ کیلئے پالنے کی اجازت دے دی۔

قیاس سے بھی تثلیث کی روایات کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جب نجاست غلیظہ وغیرہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتی ہے حتی کہ خود کتے کا بول براز بھی تین مرتبہ دھونے سے بالاتفاق پاک ہو جاتا ہے تو سور کلب بدرجہ اولی پاک ہو جانا چاہئے۔

باب ماجاء فی سؤر الهرة

ائمہ ثلاثہ اور ابو یوسف کے نزدیک بلی کا جھوٹا بلا کراہت پاک ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک بلی کا جھوٹا طاہر مع الکراہت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک عورت ہریسہ لیکر آئی آپ نماز پڑھ رہی تھیں، چنانچہ آپ نے اس کو رکھنے کا اشارہ کیا، ایک بلی آئی اور اس میں سے کچھ کھالیا، جب بلی کچھ کھا کر چلی گئی تو حضرت عائشہؓ نے نماز سے فارغ ہونے بعد فرمایا: "أن رسول الله ﷺ قال: إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم، وقد رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ بفضلها" یعنی وہ نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تم پر کثرت سے چکر لگانے والیوں میں سے ہے اس کے بچے ہوئے پانی سے میں نے آپ ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا (أخرجه الدارقطني ۲)

طرفین کی دلیل: محمد بن سیرینؒ حضرت ابو ہریرۃؓ سے روایت کرتے ہیں "عن أبي هريرةؓ عن النبي ﷺ قال: طهور الإناء إذا ولغ فيه الهر أن يغسل مرة

أو مرتین "۔ یہ (مرۃً او مرتین کا) شک سند میں ایک راوی قرۃ بن خالد کی طرف سے ہے، امام طحاویؒ نے اسی حدیث کے مطابق حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے۔" **یغسل الإناء من الهر، کما یغسل من کلب**"۔

جمہور کی متدل احادیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہیت تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے لہذا یہ تمام روایات جس سے جمہور نے استدلال کیا ہے وہ بیان جواز پر محمول ہیں، اور طحاوی کی روایات کراہیتِ تنزیہی پر محمول ہے، کیونکہ حدیث شریف میں عدم نجاست کی علت ہرہ کا طوافین میں سے ہونا بتلا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہرہ اپنے اصل کے اعتبار سے نجس ہے لیکن عمومِ بلوی اور اس کا طوافات میں سے ہونے کی وجہ سے اسکے جھوٹے کے استعمال کی اجازت دے دی گئی۔ یہ علت خود کراہیتِ تنزیہی پر دلالت کرتی ہے۔

باب الوضو بفضل طهور المرأة

مطلق فضل طہور کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ مرد وعورت ایک ساتھ ایک برتن میں پانی لیکر وضوء یا غسل کریں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد اس برتن میں بچے ہوئے پانی کو عورت استعمال کرے، ان دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے بالاتفاق سب کے نزدیک جائز ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ کے حوالے سے ابو ہریرہ اور امام احمدؒ کا اختلاف نقل کیا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ تنہا عورت کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی مرد استعمال کرے۔ اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے۔ امام احمدؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

امام احمد کی دلیل: حکم بن عمروؓ سے مروی ہے "**أن النبی ﷺ نهی أن**

یتوضأ بفضل طهور المرأة" (۱)

جمہور کی دلیل : حضرت عائشہؓ سے مروی" قالت: کنت اغتسل أنا و رسول الله ﷺ من إناء واحد ونحن جنبان" (۲)

یہاں روایات میں تعارض ہوگیا، کچھ روایتیں جواز کی ہیں اور کچھ روایتیں عدم جواز کی ہیں۔ ان روایات میں تطبیق کی تین شکلیں ہیں۔(۱) جمع بین الروایات (۲) ترجیح (۳) نسخ۔ جمع بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ ممانعت کی روایات کو نہی تنزیہی پر محمول کیا جائے اور اثبات کی روایات کو جواز پر محمول کیا جائے، یعنی کرنا جائز ہو لیکن نہ کرنا اولی ہو۔۔

جمہور کہتے ہیں کہ جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ سے مروی ہیں اور جواز کی روایات کی صحت کی امام بخاری، بیہقی اور ابن العربی وغیرہ نے تصریح کی ہے اور حکم بن عمر کی روایت کو جو منع کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے امام بخاری اور امام بیہقی نے اس کی تضعیف کی ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوع اور ضعیف ہیں۔

تعارض کے دفاع کیلئے ایک صورت نسخ کی ہے، جمہور کہتے ہیں منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہیں کیونکہ جب نبی کریم ﷺ نے حضرت میمونہ کے استعمال کے بعد بچے ہوئے پانی سے وضوء کا ارادہ فرمایا تو اس وقت حضرت میمونہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بچا ہوا پانی ہے جس پر آپ ﷺ نے فرمایا۔"**إن الماء لا يجنب**" تو یہاں حضرت میمونہؓ کا آپ ﷺ کو اپنے استعمال کے بعد بقیہ پانی کے استعمال سے روکنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے پاس کوئی ممانعت کی دلیل تھی تبھی تو انہوں نے آپ علیہ السلام کو روکا، لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منع کی روایات مقدم ہیں اور جواز کی روایات مؤخر ہیں اور مؤخر روایت مقدم روایت کیلئے ناسخ ہوتی ہے لہذا منع کی روایات منسوخ ہوئیں۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۸۲، ترمذی ۶۴، ابن ماجه ۳۷۳، احمد ۲۶۱/۶، الدارقطنی ۵۳/۱، البیهقی ۱۹۱/۱، النسائی ۱۷۹/۱۔(۲) ابوداؤد) احمد ۶۰/۹۔

باب فی ماء البحر أنه طهور

سمندر کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے یا نہیں؟ پہلے اس میں اختلاف تھا لیکن اب اس کے جواز پر اجماع ہوگیا ہے اور اختلاف صحابہ کے درمیان تھا۔ چنانچہ امام ترمذی نے حضرت ابن عمر کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وضوء بماء البحر مکروہ ہے، لیکن اب اس کے جواز پر پوری امت کا اجماع ہوگیا۔ البتہ سمندر کے کون سے جانور حلال ہیں اور کون سے حرام ہیں؟ اس میں شدید اختلاف کیا گیا ہے۔

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سواء تمام مائی جانور حلال ہیں۔

امام شافعیؒ سے اس سلسلہ میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ تقریباً چار اقوال منقول ہیں۔ (۱) ایک قول یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں ان کی نظیریں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، جس بحری جانور کی نظیر خشکی میں نہ ہو تو وہ حلال ہے۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ ضفدع، تمساح، سلحفاۃ، کلب بحری اور خنزیر بحری حرام ہیں باقی تمام جانور حلال ہیں۔ (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ ضفدع کے علاوہ تمام بحری جانور حلال ہیں۔ علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ کے اس آخری قول کو ترجیح دیکر اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے۔

امام احمدؒ کے یہاں سوائے تین جانوروں کے سب حلال ہیں۔ وہ تین حرام جانور یہ ہیں ضفدع، کوسج، تمساح۔

احناف کے یہاں سمک کے علاوہ تمام سمندری جانور حرام ہیں حتی کہ سمک طافی بھی حرام ہے۔ خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سمندر کے دو چار جانور کے علاوہ سب حلال ہیں اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک مچھلی کے علاوہ سب حرام ہیں۔

جمہور کے دلائل: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾۔ اس آیت قرآنی

میں لفظ صید عام ہے اس لئے ہر صید حلال ہوگا۔ **دوسری دلیل:** آپ ﷺ سے پوچھا گیا **أفنتوضأ من البحر؟** تو آپ ﷺ نے فرمایا ''**الطهور ماء ه الحل ميتته**'' (۱)

تیسری دلیل: حدیث العنبر ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں ''**فألقیٰ لنا البحر دابة يقال له العنبر وأكلنا منه نصف شهر الخ**'' (أخرجه البخاری)

یعنی ہمارے لئے سمندر نے ایک جانور لا ڈالا جس کو عنبر کہا جاتا ہے، وہ جانور مچھلی کے علاوہ اور کوئی چیز تھا۔ امام مالکؒ نے جو خنزیر کا استثناء کیا ہے وہ آیت قرآنی ﴿ **ولحم الخنزير** ﴾ کے عموم کی وجہ سے کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جو ضفدع کا استثناء کیا ہے وہ احادیث النهی عن قتل الضفدع کی وجہ سے کیا ہے۔

احناف کے دلائل: **قال الله تعالى:** ﴿ **ويحرم عليكم الخبائث** ﴾۔ علامہ عینی نے اسی آیت قرآنی سے مسلک حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہے اور مچھلی کے علاوہ سمند کے دوسرے جانور ایسے ہیں جن سے طبیعت انسانی گھن کرتی ہے اس لئے وہ حرام ہونگے۔

دوسری دلیل: ﴿ **حرمت عليكم الميتة** ﴾ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تمام میتہ حرام ہیں، لیکن جس کی تخصیص شریعت نے کردی ہو، اور شریعت نے سمندر کے تمام جانوروں میں سے صرف سمک کی تخصیص کی ہے لهذا صرف سمک کا کھانا جائز ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سمندر کے دیگر جانور سمک کا حکم نہیں رکھتے۔ **تیسری دلیل:** حضرت عبداللہ بن عمر سے مرفوع روایت ہے'' **أن النبی** علیہ السلام **قال: أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان فالحوت والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال**'' (۲) یعنی ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، بہرحال وہ دونوں مردار مچھلی اور ٹڈی ہیں اور وہ دونوں

---

(۱) الدارقطنی ۲۱، ابوداؤد، ۸۳، ترمذی ۷۹، النسائی ۳۳۰، ابن ماجه ۳۸۶، احمد ۳۴۷/۳۔ (۲) ابن ماجه، ابوداؤد، مسند احمد ۴۱۵/۲، الدارمی ۱۵۸/۲

خون جگر اور تل ہیں۔اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ یعنی وہ جانور جس میں دم سائل نہیں ہوتا اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں، جراد اور حوت۔اور سمندر کے دوسرے جانوران دونوں قسموں میں داخل نہیں ہیں اس لئے وہ حرام ہیں اور رہا جمہور کا **أحل لكم صيد البحر** سے استدلال کرنا تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہاں صید کی اضافت بحر کی طرف استغراقی نہیں ہے بلکہ عہد خارجی ہے جس سے ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں بالاتفاق ثابت ہو چکا ہے۔اور رہا حدیث العنبر سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کی دوسری روایت میں **فألقى البحر حوتاً ميتاً** کے الفاظ آئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دابۃ سے مراد مچھلی ہی ہے۔

باب الوضوء بالنبيذ

نبیذ کی تین قسمیں ہیں۔(۱) غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر حلو رقیق اس سے بالاتفاق وضو جائز ہے (۲) مطبوخ، مسکر، غلیظ یعنی جسکی رقت وسیلان ختم ہوگئی ہو اس سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے (۳) غیر مطبوخ، غیر مسکر، حلو رقیق، اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک اس تیسرے قسم کی نبیذ سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اگر دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم متعین ہوگا۔یہی جمہور کا مسلک ہے **امام ابو یوسف**ؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔

امام محمدؒ کا مسلک یہ ہیکہ اگر دوسرا پانی نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کرے اور پھر بعد میں تیمم بھی کرے۔

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ وضو متعین ہے تیمم ناجائز ہے۔

جمهور کی دلیل: یہ ہے کہ شریعت سے صرف پانی سے وضو کرنا ثابت ہے، اور عدم ماء کی صورت میں شریعت نے تیمم کو مشروع کیا ہے لہذا نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: عبد اللہ بن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے جو **لیلة الجن** میں

پیش آئی تھی چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "أن النبی ﷺ قال لیلة الجن: مافی إداوتك؟ قال: نبیذ، قال ﷺ تمرة طیبة و ماء طھور" (۱) یعنی نبی کریم ﷺ نے لیلۃ الجن میں پوچھا کہ تیرے برتن میں کیا ہے؟ تو ابن مسعود نے جواب دیا نبیذ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ عمدہ کھجور اور پاک پانی ہے۔ روایت کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس نبیذ سے وضو بھی کیا۔ جمہور علماء اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، جمہور نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں، اور احناف نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔

(۱) پہلا نقد یہ ہیکہ اس سند میں ابوزید راوی جو بالاتفاق محدثین مجہول ہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابوزید سے روایت کرنے والے دوراوی ہیں، ایک "ابوفزارہ" دوسرے "ابوورق"۔ جب ابوزیدؒ سے روایت کرنے والے دوراوی ہیں تو ابوزید حد جہالت سے خارج ہو گئے۔ علامہ عینیؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو عبداللہ بن مسعودؓ سے ابوزید کے علاوہ ایک جماعت بھی روایت کرتی ہے جنکی تعداد علامہ عینی نے چودہ بتائی ہے۔

(۲) دوسرا نقد یہ ہے کہ قرآن کریم میں تو یہ ہے کہ اگر ماءِ مطلق نہ پاؤ تو تیمّم کرو اور ظاہر ہے نبیذ ماء مطلق نہیں ہے، اور یہ حدیث اخبار احاد میں سے ہے جو کتاب اللہ کے اطلاق کے خلاف ہے اس سے کتاب اللہ میں تخصیص جائز نہ ہوگی۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وضوء بالنبیذ کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں، جیسے حضرت ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم۔ لہٰذا اس حدیث کو عمل صحابہ کی وجہ سے مشہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ اس قسم کی حدیث سے مطلق کتاب اللہ میں تخصیص جائز ہے۔

(۳) تیسرا نقد یہ ہیکہ ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ علقمہ نے اپنے استاذ عبداللہ بن مسعود سے دریافت کیا کہ لیلۃ الجن میں آپ ﷺ کے ساتھ تم میں سے کون تھا؟ تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا، "ماکان معه ﷺ منا أحد" یعنی لیلۃ الجن میں آپ ﷺ کے ساتھ ہم سے کوئی نہ تھا

---

(۱) أخرجه أبوداؤد ۸٤ والترمذی ۸۸، ابن ماجه ۳۸٤، احمد ۱/۱۵۸۔

لہذا یہ حدیث اس بات پر صریح دلیل ہے کہ وضوء بالنبیذ کی وہ حدیث جو سنن ابی داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے، اور اسکی کوئی اصل نہیں ہے، یہ اعتراض قابل توجہ ہے کیونکہ اس عتراض سے جمہور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل کی بنیاد ہی ڈھا دیتے ہیں۔ اسلئے اس کے احناف کی طرف سے بہت سے جوابات دیئے گئے ہیں، اسکا ایک جواب یہ ہے کہ **لیلة الجن** کا واقعہ تقریباً چھ مرتبہ پیش آیا تھا، تین مرتبہ مکی زندگی میں اور تین مرتبہ مدنی زندگی میں پیش آیا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آپ ﷺ کے ساتھ صرف تین مرتبہ موجود تھے، پہلی مرتبہ آپکے ساتھ سفر میں کوئی نہ تھا، اس حدیث میں پہلے مرتبہ کے واقعہ کی نفی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہیکہ ''**ماکان معه منا أحد**'' کا مطلب ''**ما کان معه منا أحد غیری**'' ہے یعنی میرے علاوہ آپ ﷺ کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خاص مقامِ تعلیم میں آپ ﷺ کے ساتھ کوئی نہ تھا، چنانچہ روایت کی جاتی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ روک کر بٹھا دیا تھا، اور آگے بڑھنے سے منع فرما دیا تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ توجیہات تکلف سے خالی نہیں ہیں، اور امام صاحب کا جمہور کے طرف رجوع ثابت ہے، جو امام صاحب کا آخری قول ہے، جمہور حنفیہ متاخرین عدم جواز کی روایت کو جو جمہور کے مطابق ہے ترجیح دیتے ہیں، لہذا جمہور کا مذہب راجح ہے۔

باب مایجزئ من الماء فی الوضوء

وضوء اور غسل کے لئے جمہور کے نزدیک پانی کی مقدار حتمی طور سے متعین نہیں ہے، بلکہ جتنا پانی بغیر اسراف و تقصیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے، اور اسراف کرنا یا تقصیر کرنا مکروہ ہے۔ البتہ ابن شعبان مالکی کہتے ہیں کہ وضوء ایک ''مد'' سے اور غسل ایک ''صاع'' سے کرنا مسنون ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے'' **أن النبی ﷺ کان یغتسل بالصاع ویتوضأ بالمد**''۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے'' **کان النبی ﷺ یغتسل بالصاع إلی خمسة ویتوضأ بالمد**''(۱) جمہور کہتے ہیں کہ اس سنت طریقہ کو اختیار کرنا مستحسن ہے لیکن اگر ضرورت اس سے زیادہ پانی کی ہو تو زیادہ پانی استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ

---

(۱) أخرجه البخاری ۲۰۱، مسلم ۳۲۵، ابوداؤد۔

نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ لیکن صاع اور مد کی مقدار کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہوتا ہے لیکن مد کے وزن کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوگا۔

طرفین کے نزدیک ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع طرفین کے نزدیک آٹھ رطل کا ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ کے صاع کو صاع حجازی اور طرفین کے صاع کو صاع عراقی کہتے ہیں۔ صاع عراقی کو صاع حجازی بھی کہتے ہیں، کیونکہ جب حضرت عمرؓ کا صاع مفقود ہوگیا تھا تو اس کا پتہ حجاج بن یوسف نے لگایا تھا۔

جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمارا صاع آپ ﷺ کے صاع کے موافق ہے ہمارے علماء کہتے ہیں کہ ہمارا آپ ﷺ کے صاع سے زیادہ قریب ہے۔ لہذا طرفین کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

جمہور کی دلیل: یہ ہے کہ صحیحین میں ایک روایت فدیہ کے سلسلہ میں ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع کھلائے (لہذا چھ مسکینوں کو تین صاع کھلانے پڑیں گے) اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ مسکینوں کے درمیان ایک فرق (ایک بڑا برتن) تقسیم کرے، لہذا دونوں حدیثوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق تین صاع کے مساوی ہوتا ہے، اور پہلے سے یہ متعین ہے کہ ایک فرق ۱۶ رطل کا ہوتا ہے، لہذا جب ۱۶ کو تین صاع پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا پس معلوم ہوا کہ ایک صاع پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوتا ہے) **جواب:** ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں ہے کہ ایک فرق سولہ رطل کا ہوتا ہے اور نہ کسی حدیث سے یہ بات ثابت ہے، اور نہ ہی اہل لغت کا قول ہم پر حجت ہے، اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں ہے کہ ایک فرق مساوی ہوتا ہے تین صاع کے، بلکہ ہمار نزدیک یہ بات محل نظر ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے، چونکہ راوی کے ذہن میں یہ

بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کا ہوتا ہے تو اس نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے بجائے لفظ صاع کے لفظ فرق ذکر کر دیا)

طرفین کی دلیل: طرفین ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں صراحۃً مد کی تفصیل رطلین کے ساتھ اور صاع کی تفصیل آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ نسائی میں موسیٰ الجہنی سے منقول ہے کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک پیالہ لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل کا تھا، مجاہد کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ ﷺ اس سے غسل فرماتے تھے۔ اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے، کیونکہ آپ ﷺ ایک صاع سے غسل کرتے تھے، چنانچہ یہ واضح ہو گیا کہ وہ صاع آٹھ رطل کا تھا۔ ایسے ہی دار قطنی نے حضرت انسؓ کی ایک حدیث نقل کی ہے۔ ”**كان النبي ﷺ يتوضأ برطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال**“۔ یعنی نبی ﷺ دو رطل سے وضو کرتے تھے اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے جو آٹھ رطل کا ہوتا تھا۔ اس میں قول فیصل یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں صاع عراقی بھی رائج تھا اور حجازی بھی، بلکہ احوط یہ ہے کہ صاع عراقی کا لحاظ کیا جائے کیوں کہ صاع عراقی صاع حجازی سے بڑا ہوتا ہے۔ صاع عراقی سے صدقۃ الفطر، فدیہ اور کفارہ وغیرہ دینے میں کمی کا احتمال نہیں رہ جاتا۔

باب في إسباغ الوضوء

اسباغ وضوء کے معنی اکمال وضو کے ہیں، یعنی وضو کو جملہ آداب و مستحبات کے ساتھ کیا جائے، اسباغ وضوء کے تین درجات ہیں (۱) فرضیت یعنی جملہ اعضاء کو ایک مرتبہ دھونا (۲) سنت یعنی جمیع اعضاء کو تین تین مرتبہ دھونا اور پورے سر کا ایک مرتبہ مسح کرنا، (۳) غسل کے ساتھ **إطالة الغرة والتحجيل** کرنا۔

إطالةُ الغرة کا مطلب یہ ہے کہ چہرہ دھوتے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم رأس (سر کا

اگلا حصہ) کا کچھ حصہ بھی شامل کرلیا جائے اور **إطالة التحجيل** کا مطلب یہ ہے کہ یدین اور رجلین کو دھوتے وقت حد مفروض یعنی مرفقین و کعبین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ اوپر کا حصہ بھی دھویا جائے۔ إطالۃ الغرہ والتحجیل کے بارے میں ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء استحباب کے قائل ہیں، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔" **فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل۔**"(۱)

امام مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس کو مکروہ کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں اطالہ سے مراد إدامہ وتجدید وضو (یعنی ہمیشہ باوضو رہنا اور تازہ وضو کرنا) ہے، ہم کہتے ہیں کہ امام مالکؒ کا **إطالة الغرة والتحجيل** کو مکروہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ **إطالة الغرة والتحجيل** کرتے تھے، امام نووی کی رائے یہ ہے کہ آپ ﷺ بھی ایسا کرتے تھے۔

باب فی التسمية على الوضوء

وضوء کے وقت تسمیہ پڑھنا کیسا ہے؟ اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک سنت اور بعض (یعنی صاحب ہدایہ) نے مستحب کہا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بھی سنت ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول استحباب کا ہے۔ خلاصۂ کلام ائمہ ثلاثہ میں سے کسی کے نزدیک تسمیہ فی الوضوء واجب نہیں ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک عند الذکر واجب ہے اس کے بغیر وضوء درست ہی نہیں ہے۔ لیکن اگر بھول گیا تو وضوء ہو جائے گا۔ **اصحاب ظواهر** کے نزدیک مطلقاً واجب ہے یعنی نسیاناً بھی معاف نہیں ہے، انکا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے" **قال رسول الله ﷺ لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه**" (۲)

---

(۱) أخرجه البخاری ۱۳۶، مسلم احمد ۲/۴۰۰۔ (۲) أخرجه الترمذی ۲۵۔ ابن ماجه ۳۹۸، ابوداؤد ۱۰۱، الدارمی ۱/۱۴۷، الحاكم ۱/۱۴۷۔

اس حدیث سے اصحاب ظواہر اور احمدؒ استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس شخص کا وضوء نہیں ہے جس نے اللہ کا نام ذکر نہ کیا یعنی بغیر تسمیۃ اللہ کے وضوء ہی نہ ہوگا لہذا تسمیۃ اللہ واجب ہوگا۔

جمہور کی دلیل: حضرت ابو ہریرۃؓ سے مرفوعاً مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ من توضأ وذكر الله عليه كان طهورا لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لأعضاء وضوءه، (الدار قطني ۱/۵۲) یعنی جو بسم اللہ پڑھ کر وضوء کرے اس کو تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اسکے اعضاء وضوء طاہر ہوتے ہیں، اور یہاں طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے۔

اور جس حدیث سے حنابلہ اور اصحاب ظواہر استدلال کرتے ہیں اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔(۱) اس حدیث کے سند میں انقطاع ہے اس لئے یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہے، (۲) اس حدیث میں لا کمال کی نفی کیلئے ہے، جیسا کہ بعض روایات میں کمال کی نفی کی تصریح ہے، چنانچہ بعض روایت میں صراحۃً "لا وضوء کاملا" وارد ہوا ہے۔(۳) لا وضوء اور لا صلاۃ اس قسم کے الفاظ مجمل ہوتے ہیں کیونکہ کبھی یہ نفی ذات وصحت کیلئے ہوتی ہے اور کبھی یہ نفی کمال کیلئے ہوتی ہے لہذا جب کئی احتمالات ہوگئے تو اس سے استدلال درست ہی نہیں ہے، نیز تسمیہ فی الوضوء کی تمام روایتیں ضعیف ہیں لہذا ان سے وجوب کا ثبوت نہیں ہوسکتا البتہ ان کے مجموعہ سے کسی قدر استدلال کر کے اس کو سنت قرار دیا جاسکتا ہے چنانچہ صاحب فقہ السنہ کہتے ہیں کہ ورد فی التسمية للوضوء أحاديث ضعيفة لكن مجموعها يؤيدها قوة تدل على أن لها أصلا وهى بعد ذلك أمر حسن فى نفسه ومشروع فى الجملة.(فقه السنه ۱/۴۲۔)

نوٹ: امام احمدؒ کی دوسری روایت تسمیہ کے عدم وجوب کی ہے (انظر المجموع للنووی ۱/۴۰۸.

باب فی الرجل یدخل یده فی الإناء

جب کوئی شخص رات میں سوکر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھ کو نہ دھولے تب تک برتن میں ہاتھ داخل نہ کرے، کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، لیکن نہی تنزیہی ہے یا تحریمی؟ اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے اس اختلاف کی بنیاد ایک حدیث مشہور پر ہے جو یہ ہے:

عن أبی هریرۃؓ یقول سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: إذا استیقظ أحدکم من نومه فلایدخل فی الإناء حتی یغسلها ثلاث مرات فإن أحدکم لا یدری أین باتت یده أو أین کانت تطوف یده (۱)۔ اس حدیث میں بڑے برتن میں جب آدمی سوکر اٹھے ہاتھ ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس حدیث کی تشریح میں اختلاف ہے کہ اس حدیث میں نہی تنزیہ کیلئے ہے یا نہی تحریم کیلئے ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک نہی تنزیہ کیلئے ہے خواہ رات ہو یا دن۔ **امام احمدؒ وداؤد ظاہری** کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کیلئے ہے اور نوم النہار میں تنزیہ کیلئے ہے، اور دلیل میں ابوہریرہ کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جس میں من اللیل کی قید موجود ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں "**عن أبی هریرۃؓ قال: قال رسول اللہ ﷺ: إذا قام أحدکم من اللیل فلا یغمسن یده فی الإناء الخ** چنانچہ ان کے نزدیک یہ ممانعت وجوب کے طور پر ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ حکم احتمال پر مبنی ہے یعنی اس بات کا احتمال ہے کہ سوتے وقت ہاتھ میں نجاست نہ لگ گئی ہو اسلئے اسے برتن میں داخل نہ کرے، اور جو حکم احتمال پر مبنی ہو وجوب کیلئے نہیں ہوسکتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے "**الیقین لا یزول إلا بمثله**" اور یہاں پانی کا طاہر ہونا پہلے سے یقینی ہے اور یدین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے لہذا شک سے یقینی چیز زائل نہ ہوگی۔

---

(۱) أخرجه البخاری ۱/۲۔ ۳۲۹۵، مسلم ۱/ ۲۷۸، ابن ملجه ۱/ ۳۲، الدارقطنی ۱/ ۳۳

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک یہ حکم تعبدی ہے اور جمہور کے نزدیک یہ حکم معلل ہے احتمال نجاست کے ساتھ، چنانچہ اگر کوئی شخص ہاتھ میں کپڑا وغیرہ باندھ کر سوئے تو اس صورت میں بھی امام احمدؒ کے یہاں ہاتھ دھونے کے بعد ہی برتن میں ہاتھ ڈال سکتا ہے، لیکن جمہور کے یہاں اس صورت میں بغیر ہاتھ دھوئے بڑے برتن میں ہاتھ ڈال سکتا ہے۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ حکم تعبدی نہیں ہے۔

لہذا اصحاب ظواہر اور احمد کے یہاں اگر بغیر ہاتھ دھوئے برتن میں ہاتھ ڈال دیتا ہے تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔ اور جمہور کے نزدیک جب تک ہاتھ میں نجاست کے لگنے کا یقین نہ ہو اس وقت تک پانی ناپاک نہ ہوگا۔

باب فی غسل الید فی ابتداء الوضوء

ابتداء وضوء میں غسل یدین الی الرسغتین جمہور کے نزدیک سنت ہے اور اصحاب ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ آپ ﷺ کا دوام اور صحابہ کرام کا تعامل بطور استدلال پیش کرتے ہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ ابتداء وضوء میں غسل یدین کا ذکر احادیث مرفوعہ فعلیہ میں بکثرت وارد ہوا ہے لیکن اس سلسلہ میں کوئی قولی حدیث نہیں ہے۔ اور جب وضوء میں ہاتھوں کا کہنیوں تک دھونا فرض ہے تو ابتداء وضوء میں غسل یدین إلی الرسغتین کے وجوب کا کوئی مطلب ہی نہیں ہوتا۔

باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق

مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے نزدیک مضمضۃ اور استنشاق وضوء اور غسل دونوں میں سنت ہے۔

دلیل مالکؒ وشافعیؒ: آپ ﷺ نے ایک اعرابی سے فرمایا: ''توضأ کما أمرك الله''(۱) اور اللہ تعالی نے قرآن کریم میں مضمضہ اور استنشاق کا کوئی حکم نہیں دیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بنیاد پر مضمضہ اور استنشاق دونوں وضوء اور غسل دونوں میں فرض ہیں۔ یہی مذہب عبداللہ بن مبارکؒ اور اسحٰق بن راہویہ کا ہے۔

دلیل احمدؒ: حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔ قال رسول الله ﷺ: من توضأ فليستنثر۔ (أخرجه الترمذی)۔ اور دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: إذا توضأت فمَضمِض۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں امر وجوب کیلئے ہے۔

امام ابو حنیفۃؒ وسفیان ثوریؒ کا مذہب یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق وضوء میں سنت اور غسل میں واجب ہے۔ وضوء کے باب میں ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جو شافعیؒ اور مالکؒ کی ہے۔ اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کے وجوب پر قرآن سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔ ﴿ وإن كنتم جنباً فاطهروا ﴾۔ اس میں صیغۂ مبالغہ استعمال ہوا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضوء کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے۔ اور یہ زیادتی دو طرح سے ہوسکتی ہے۔ ایک یہ کہ تعداد غسل میں اضافہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ اعضاء مغسولہ میں اضافہ کیا جائے۔ تعداد غسل میں اضافہ کی کوئی صورت ہی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حکم سے تعدی ہوگا، لہذا مبالغہ کا تقاضہ یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو غسل میں واجب قرار دیا جائے۔

دوسری دلیل: الدارقطنی نے ابن سیرین کی مرسلاً ایک روایت نقل کی ہے ''أمر رسول الله ﷺ بالاستنشاق من الجنابة ثلاثا۔ (الدارقطنی ۱/۸۸۔)

---

(۱) أخرجه الترمذی۔ ۳۰۲، ابوداؤد ۸۷۵، الطحاوی ۱/۱۳۷، احمد ۳/۳۴۰، البیهقی ۲/۱۰۲، الدارمی ۱/۳۰۵۔

تیسری دلیل: حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اگر جنبی شخص مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا **یمضمض ویستنشق ویعید الصلاۃ (دارقطنی ۱/۸۸)** ۔ **چوتھی دلیل:** یہ ہے کہ آپ ﷺ نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر بغیر ترک کے مواظبت فرمائی ہے جو وجوب کی دلیل ہے۔

باب فی المضمضة والاستنشاق من کف واحد

فقہاء سے مضمضہ اور استنشاق کے پانچ طریقے مروی ہیں، جو سب کے سب جائز ہیں، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ پہلے ہم ان پانچ طریقوں کو نقل کرتے ہیں (۱) **غرفة واحدة بالوصل** یعنی ایک چلو پانی لیکر مضمضہ کرنا پھر اسی پانی سے استنشاق کرنا۔ (۲) **غرفة واحدة بالفصل**، جس کا مطلب یہ ہے کہ غرفہ واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل مضمضہ کیا جائے پھر باقی پانی سے مسلسل تین بار استنشاق کیا جائے۔ (۳) **غرفتان بالفصل** اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک چلو سے پہلے تین بار مضمضہ کیا جائے پھر دوسرے چلو سے تین بار استنشاق کیا جائے (۴) **ثلث غرفات بالوصل** ۔ یعنی ایک چلو پانی لیکر پہلے مضمضہ پھر اسی چلو کے باقی پانی سے استنشاق کیا جائے اسی طرح دو مرتبہ اور کیا جائے۔ (۵) **ست غرفات بالفصل** ۔ یعنی تین مرتبہ تین چلو سے مضمضہ کرے اور تین مرتبہ تین چلو سے استنشاق کرے جیسا کہ ہم لوگ کرتے ہیں۔

یہ تمام طریقے فقہاء کے یہاں جائز ہیں، لیکن اختلاف افضلیت میں ہے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک آخری صورت یعنی **ست غرفات بالفصل** اولی اور ارجح ہے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول امام ترمذی نے نقل کیا ہے۔ اور یہی ایک روایت امام مالکؒ سے بھی ہے، لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام شافعی کا قول قدیم ہے، کیونکہ امام ترمذی زعفرانی سے امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں اور علامہ زعفرانی امام شافعیؒ کا قول قدیم ہی نقل کرتے ہیں۔

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول جدید امام نوویؒ نے ثلاث غرفات بالوصل کی افضلیت کا نقل کیا ہے، شافعیہ کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے، دوسری روایت امام مالک سے بھی یہی ہے دلیل: عبداللہ بن زید کی روایت ہے جو ترمذی نے نقل کیا ہے، عن عبد الله بن زيد قال: رأيت النبي ﷺ مضمض واستنشق من كف واحد، فعل ذالك ثلاثاً۔

حنفیہ کی دلیل: طلحہ بن مصرف کی روایت ہے جسکو ابوداؤد نے نقل کیا ہے، عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده قال: دخلت النبي ﷺ وهو يتوضأ والماء يسيل من وجهه و لحيته على صدره، فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق، یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح دلیل ہے کہ مضمضہ اور استنشاق میں فصل کیا جائے گا۔ اور جس حدیث سے شوافع وغیرہ نے "ثلاث غرفات بالوصل" پر استدلال کیا ہے وہ حدیث انکے مسلک پر صریح دلیل نہیں ہے، کیونکہ "مضمضہ واستنشاق من کف واحد"، کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ہی ہاتھ سے پہلے تین مرتبہ مضمضہ کیا پھر اسی ہاتھ سے تین مرتبہ استنشاق کیا یعنی مضمضہ اور استنشاق کیلئے دونوں ہاتھوں کا استعمال نہیں کیا۔

باب فی مسح الرأس

جاننا چاہئے کہ مسح رأس کے سلسلہ میں چار اختلافی بحثیں ہیں، (۱) مقدار مفروض (۲) التثلیث فی المسح (۳) مسح رأس کیلئے جدید پانی لینا (۴) مسح اذنین۔

الاختلاف فی مقدار المفروض

امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول أدنى مايطلق عليه اسم المسح کا ہے یعنی مسح راس میں وہ مقدار کافی ہے جس پر مسح کا اطلاق کیا جاسکے چاہے ایک بال ہی کیوں نہ ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات ہوں۔

دلیل: انکی دلیل یہ ہے کہ ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ میں مسح رأس کا حکم مطلق ہے

اور مطلق کے کسی ایک فرد کا ادا کرنے والا فرد کامل کا ادا کرنے والا کہلاتا ہے، لہذا ایک یا دو بال پر مسح کرنے سے مقدار مفروض ادا ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفۃ کے نزدیک مسح رأس میں مقدار مفروض ربع راس یا مقدار ثلاثہ اصابع من اصابع الید ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول میں استیعاب راس واجب ہے، یعنی پورے سر کا مسح کرنا واجب ہے لیکن امام احمد کے نزدیک عورتوں کے لئے مقدار رأس کا مسح کافی ہے، امام احمدؒ کے دوسرے قول کے مطابق بعض رأس کا مسح کافی ہے اور ایسے ہی بعض مالکیہ کے نزدیک مسح الثلثین اور بعض کے نزدیک مسح الثلث کافی ہے۔

دلیل: انکے مشہور قول پر دلیل یہ ہیکہ قرآن پاک میں اللہ نے مسح رأس کا حکم دیا ہے اور اسکی کوئی حد نہیں بیان کی ہے لہذا مسح اسی وقت ادا ہوگا جب تک پورے سر کا نہ کرلیا جائے جیسا کہ قرآن میں آیت وضوء میں ''وجہ'' کی کوئی حد بیان نہیں کی، لیکن بالا جماع پورے وجہ کا دھونا واجب ہے، ویسے ہی یہاں پورے سر کا مسح کرنا واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفۃ کی دلیل : عن المغیرۃ قال: کنا معہ ﷺ فی سفر فبرز لحاجتہ ثم جاء فتوضأو مسح بناصیتہ - یعنی ہم لوگ آپ ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے چنانچہ آپ ﷺ اپنی حاجت کیلئے نکلے پھر (واپس) آئے پھر وضوء کیا اور اپنے پیشانی (کے بقدر) کا مسح کیا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا مشترکہ جواب یہ ہے کہ آیت وضوء **فامسحوا برؤسکم** مجمل ہے نہ کہ مطلق جیسا کہ شافعی کہتے ہیں، اور مجمل کیلئے بیان چاہئے اور بیان آپ ﷺ کا عمل ہے جس میں آپ نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا، جب آپ ﷺ نے مقدار ناصیہ کا مسح کیا تو امام مالکؒ وغیرہ کا استیعاب راس کو واجب کہنا کیسے صحیح ہوگا۔

الاختلاف فی تثلیث المسح

أئمه ثلاثه اور جمهور کے نزدیک مسح راس میں تثلیث مستحب نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہیکہ مسح راس میں تثلیث مستحب ہے، البتہ ابن سیرین سے نقل کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ مسح کرنا فرض اور دو مرتبہ مسح کرنا سنت ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت عثمانؓ کی روایت ہے جس میں انھوں نے آپ ﷺ کا وضوء نقل کرتے ہوئے فرمایا "**مسح ﷺ رأسه ثلاثاً**" نیز وہ قیاس کرتے ہیں اعضاء مغسولہ پر کہ جیسے وہ دو تین مرتبہ دھلے جاتے ہیں ویسے سر کا مسح بھی تین مرتبہ کیا جائے گا۔ جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس روایت کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ امام ابوداؤد نے ثلاثاً والی حدیث کو رد کردیا اور یہ فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی تمام احادیث مسح رأس کے ایک مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں ۔نیز اگر مسح تین مرتبہ کیا جائے اور وہ بھی ماءِ جدید سے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں تو وہ مسح نہ ہوکر غسل ہوجائے گا حالانکہ حکم مسح کا ہے۔

الاختلاف في أخذ الماء الجديد لمسحه

جمهور کے نزدیک مسح رأس کیلئے نیا پانی لینا واجب ہے، لہذا انکے نزدیک اگر ہاتھ کے بچے ہوئے پانی سے مسح کیا جائے تو وضوء ہی نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح رأس کیلئے ماءِ جدید سنت ہے۔

جمهور کی دلیل: عن عبد الله بن مسعودؓ أنه رأى النبي ﷺ توضأ وأنه مسح رأسه بماء غير فضل يديه" (الترمذی) یعنی ابن مسعودؓ نے نبی ﷺ کو وضوء کرتے ہوئے دیکھا کہ آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ کے بچے ہوئے پانی کے علاوہ سے مسح کیا۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت ربیع بنت معوذؓ کی روایت ہے جسکے الفاظ یہ ہیں "**مسح رأسه من فضل ماء كان في يده**" یعنی آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ کے پانی کے بچے ہوئے سے اپنے سر کا مسح کیا۔ اور جو حدیث امام شافعیؒ اپنا مستدل بناتے ہیں وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں

ہے، کیونکہ اس سے اسکی سنیت ثابت ہوئی نہ کہ وجوب۔ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک کہ عضو سے جدا نہ ہو جائے اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک انفصال سے پہلے ہی پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ فافہم۔

الاختلاف فی مسح الأذنین

مسح اذنین میں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ (۱) مسح اذنین واجب ہے یا سنت؟ (۲) ماء جدید لینا مسنون ہے یا مسح رأس کے پانی سے مسح اذنین کرنا مسنون ہے؟

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مسح اذنین واجب ہے۔ اور جمہور اسکے سنت کے قائل ہیں۔

دلیل امام احمدؒ: اصل میں ان کے نزدیک مسح رأس کا استیعاب واجب ہے اور دونوں کان سر کا حصہ ہیں، لہذا ان دونوں کا بھی مسح کرنا واجب ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ اختلاف وہ مسح رأس میں استیعاب کے وجوب کے قائل ہونے کی وجہ سے کرتے ہیں۔ اور ہم نے مسح رأس میں استیعاب کے وجوب کا ابطال کر دیا ہے، مسح رأس میں استیعاب کے وجوب کے ابطال سے مسح اذنین کے وجوب کا خود ہی ابطال ہو جائے گا۔

مسح اذنین بماء الجدید مسنون ہے یا بماء الرأس مسنون ہے؟

امام شافعیؒ کے نزدیک سر کا مسح ماء جدید سے مسنون ہے کیونکہ دونوں کان ایک مستقل عضو ہیں۔ **ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ** کے نزدیک **مسح اذنین بماء الراس** مسنون ہے۔ (المجموع ۱/۴۷۱)۔

دلیل شافعیؒ: ان کا استدلال معجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے اس میں حضرت انسؓ نے آپ ﷺ کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا: " **وأخذ لصماخیه** (دونوں کان کیلئے) **ماءً جدیدا فمسح صماخیه** "۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اذنان مستقل ایک علاحدہ عضو ہیں لہذا ان کے لئے نیا پانی لیا جائے گا۔

دلیل جمہور ۔ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابوامامہ سے مروی ہے۔ **عن أبی**

أمامةؓ قال: توضأ النبی ﷺ فغسل وجهه ثلاثاً ویدیه ثلاثاً ومسح برأسه وأذنیه وقال :الأذنان من الرأس ۔(۱)

یہاں آپ ﷺ نے الأذنان میں الرأس فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کے مسح کیلئے جو پانی لیا تھا اسی پانی سے کان کا مسح بھی صحیح ہو جائے گا کیونکہ دونوں کان سر ہی کا حصہ ہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ الأذنان من الرأس یہ بیان خلقت کیلئے ہے یعنی یہ بیان کرنے کیلئے ہے کہ دونوں کان سر کا جز ہیں نہ کہ بیان مسح کیلئے ہے۔ لیکن حقیقتاً یہ قول نہایت کمزور ہے کیونکہ آپ علیہ السلام احکام بیان کرنے کیلئے مبعوث ہوئے تھے نہ کہ بیان خلقت کیلئے، نیز آپ نے یہ جملہ رأس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق مسح سے ہے۔

یہاں دو حدیثوں میں تعارض ہو رہا ہے اس تعارض کے وقت جو حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس کو ترجیح ہوگی کیونکہ یہ حدیث قولی ہے اور قولی کو فعلی پر ترجیح ہوتی ہے۔

۔حنفیہ کی دوسری دلیل عبداللہ الصنابحی کی حدیث ہے جس کی مؤطا میں امام مالکؒ نے تخریج کی ہے، وہ یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے مسح راس کی فضیلت میں ارشاد فرمایا۔ **فإذا مسح رأسه خرجت الخطایا من رأسه حتی تخرج من أذنیه۔(۲)** (ابن ماجه ۲۸۲) چنانچہ یہ حدیث بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اذنین، رأس کے تابع ہیں۔ نیز حضرت ابن عباس سے آپ ﷺ کا طریقہ وضوء منقول ہے جس میں مسح رأس اور مسح اذن کا ایک ساتھ ذکر ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اذنین اور رأس کا آپ ﷺ نے ایک ساتھ مسح کیا، اذنین کیلئے الگ سے پانی نہیں لیا۔

اس حدیث مذکور کا آخری قطعہ یہ ہے "**ومسح ﷺ برأسه وأذنیه مرة**"(۲)

---

(۱) أخرجه الترمذی۔ ۳۷، ابوداؤد ۱۳۴، ابن ماجه ٤٤٤، البیهقی ۱/ ٦٦۔(۲) أخرجه ابوداؤد ۱۳۷، الترمذی ۳٦، ابن ماجه ٤۳۹، البخاری ۱٤۰، احمد ۲٤۱٦، النسائی ۱۰۱۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہو کر رہ جاتی ہے کہ آپ ﷺ نے اذنین کا مسح، رأس کے ساتھ کیا، اور اذنین کیلئے نیا پانی نہیں لیا۔

الاختلاف فی مسح الرقبة

مسح رقبہ جمہور کے نزدیک مستحب ہے، لیکن بعض شافعیہ اس کے بدعت ہونے کے قائل ہیں، چنانچہ امام نووی نے لکھا ہے کہ مسح رقبہ بدعت ہے، امام شافعی سے اس کا استحباب ثابت نہیں ہے۔ دلیل میں وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں اعضاء وضوء جو مذکور ہیں ان میں رقبہ کا ذکر نہیں ہے، لہذا اس کا مسح کرنا بدعت ہوگا، البتہ بعض شافعیہ اس کے استحباب کے قائل ہیں چنانچہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، جمہور آپ ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے، "**مسح الرقبة أمان من الغل يوم القيامة**" یعنی گردن کا مسح قیامت کے دن طوق سے امان ہوگا۔ امام نوویؒ نے اس حدیث کو موضوع کہا ہے لیکن درحقیقت یہ حدیث ضعیف ہے۔ حافظ بن قیمؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے مسح رقبہ میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ بعض اکابر دیوبند سے احقر نے سنا کہ وہ کہتے تھے کہ میں مسح رقبہ نہیں کرتا۔

الاختلاف بين أهل السنة والروافض فی غسل الرجلين ومسحهما

وضوء میں پیر دھویا جائے گا یا اس کا مسح کیا جائے گا؟ اس میں اہل سنت اور روافض کا اختلاف ہے۔ اہل سنت کے نزدیک غسل رجلین ضروری ہے، مسح ناجائز ہے۔

روافض میں سے فرقہ امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے۔

دلیل روافض: روافض اپنے مسلک باطل پر ﴿ **وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم** ﴾ میں جو دوسری قرأت أرجلِكم کے لام کے جر کے ساتھ ہے اس سے استدلال

کرتے ہیں اور "أرجلکم" کا عطف "رؤسکم" پر کرتے ہیں یعنی آیت مطلب یہ ہے کہ تم اپنے سر کا مسح کرو اور اپنے پیر کا مسح کرو۔

علماء اہل سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ا۔ اس آیت میں لفظ أرجلکم میں جر، جر جوار ہے یعنی برؤسکم کے پڑوس کی وجہ سے اس کو جر دے دیا گیا ورنہ در حقیقت ارجلکم کا عطف ایدیکم پر ہے۔

۲۔ دوسرا جواب: کسرہ کی قرأت حالت تخفف (موزے کی حالت) پر محمول ہے اور نصب کی قرأت عام حالات پر ہے۔

۳۔ تیسرا جواب: یہ ہے کہ جر کی قرأت میں ارجل کا عطف رؤس ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسل خفیف ہوگا۔ اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے۔

اس کا محققانا اور تسلی بخش جواب وہ ہے جو علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے مشکلات القرآن میں دیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابل اعتماد راستہ آنحضرت ﷺ کا عمل اور صحابہ اور تابعین کا تعامل ہے اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی نہیں ملتی جس سے مسح رجلین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا۔ لیکن اب یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اس موقع پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں کیا جو بغیر کسی احتمالِ مخالف کے غسل پر دلالت کرتے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہم مخاطبین پر اعتماد کر کے چھوڑ دیتا ہے چنانچہ یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے جو مدنی سورہ ہے اور اس وقت نازل ہوئی جب آپ علیہ السلام کے بعثت کے ۱۸ سال ہو چکے تھے، حالانکہ وضوء پر عمل ابتداء بعثت ہی سے چلا آرہا تھا، چونکہ صحابہ کرام اٹھارہ سال سے وضوء کرتے آرہے تھے اور اس کا

طریقہ معروف ومشہور تھا جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئیں جائیں گے اور اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط کریں گے۔ اور امت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انہوں نے واقعہ غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا، بدقسمت رہے فرقہ امامیہ جن کے ذہن میں شیطان نے یہ بات ڈال دی۔ اس کے بہت سے نکات وجوابات مشکلات القرآن میں بیان کئے گئے ہیں۔

باب فی تخلیل الأصابع

مالکیہ کے نزدیک اصابع یدین کی تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلین کی تخلیل مستحب ہے۔ **ائمہ ثلاثہ** کے اصح قول کے مطابق اصابع یدین اور رجلین کی تخلیل مستحب ہے۔ البتہ امام احمدؒ کی دوسری روایت کے مطابق دونوں کی تخلیل واجب ہے۔

دلیل۔ امام مالکؒ کی دلیل: **یا رسول الله أخبرنی عن الوضوء قال: أسبغ الوضوء وخلل بین الأصابع**۔(۱) چنانچہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ یہاں خلل صیغہ امر ہے جو وجوب کیلئے ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہاں خلل امر استحبابی ہے۔ کیونکہ مقصود انگلیوں کے درمیان پانی پہنچانا ہے۔ چنانچہ وہاں پانی بغیر خلال کے پہنچ جائے تو خلال کی کوئی ضرورت نہیں اسی وجہ سے اگر کسی کی انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور وہاں آسانی سے پانی نہ پہنچتا ہو تو جمہور کے نزدیک بھی خلال واجب ہے۔

باب فی تخلیل اللحیة

یہاں دو اختلافی مسائل ہیں، ایک یہ ہے کہ تخلیل لحیہ واجب ہے، یا سنت یا مستحب؟۔
دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ وظیفہ لحیہ کا کیا حکم ہے، غسل کا حکم ہے یا مسح کا حکم ہے؟۔

تخلیل لحیہ میں مذاہب ائمہ

---

(۱) ابوداؤد ۱۴۲، ترمذی، النسائی ۱۱۴، ابن ماجه ۴۰۷، احمد ۲۱۱/۴۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک وضوء میں سنت اور غسل میں واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہیکہ تخلیل لحیہ وضوء میں صرف جائز ہے اور غسل میں سنت ہے، لیکن ایک روایت وجوب کی بھی ہے لہذا اس روایت سے ائمہ اربعہ کا قریب قریب اجماع ثابت ہوتا ہے۔ حسن بن صالح اور ظاہر یہ کے نزدیک وضوء میں بھی تخلیل واجب ہے۔ دلیل میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں، جو انس بن مالکؓ سے مروی ہے، جسکو ابوداؤد نے نقل کیا ہے، جس میں آپ ﷺ نے تخلیل لحیہ کرنے کے بعد فرمایا ''**هكذا أمرني ربي**'' اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ کے قول سے تخلیل لحیہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کے آپ ﷺ نے ایک اعرابی کو طریقہء وضوء بتلایا اور فرمایا ''**توضأ كما امرك الله**'' اور اللہ نے تخلیل لحیہ کا حکم نہیں دیا، لہذا وہ واجب نہ ہوگا۔

وظیفہ لحیہ اور اس میں اختلاف

دوسرا مسئلہ وظیفہ لحیہ کا ہے یعنی لحیہ کا کیا حکم ہے غسل ہے یا مسح؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحیہ خفیفہ اور لحیہ کثہ غیر مسترسلہ (یعنی جو لٹکی ہوئی نہ ہو بلکہ گھنی ہو لیکن چھوٹی ہو) میں اتفاق ہے، کہ اسے پورا دھونا واجب ہے، البتہ کثہ مسترسلہ کے بارے میں حنفیہ کے یہاں چھ اقوال ہیں، **(۱) غسل الکل (۲) مسح الکل (۳) مسح الثلث (۴) مسح الربع (۵) مسح ما یلاقی البشرۃ (۶) ترک الکل** صاحب کنز اور صاحب وقایہ نے مسح الربع کو اختیار کیا ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول پہلا یعنی غسل الکل ہے، صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہذا غسل الکل واجب ہے، یہی ائمہ ثلاثہ کا اور جمہور کا مذہب ہے۔

باب المسح علی العمامة

مسح علی العمامہ میں دو اختلافی مسئلے ہیں، پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہیکہ بقدر فرضیت "**مسح علی العمامة**" سے مسح ادا ہو جائے گا یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ یہ ہیکہ مسح علی العمامہ سے سنت استیعاب

بھی ادا ہو سکتی ہے، یا نہیں؟ یعنی بقدر فرض سر پر مسح کیا جائے اور سنت استیعاب حاصل کرنے کیلئے مسح عمامہ کر لیا جائے۔

امام احمدؒ اور ظاھریہ کے نزدیک بجائے مسح راس کے مسح علی العمامہ کرنا جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخفین غسل رجلین کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

دلیل ثوبان کی روایت ہے، "**عن ثوبانؓ قال: بعث رسول ﷺ سرية فأصابهم البرد** (انکو ٹھنڈک لگ گئی) **فلما قدموا على رسول ﷺ، أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين** (أبوداؤد) یہاں عصائب سے مراد عمامہ ہے اور تساخین سے مراد جس سے پاؤں گرم کیا جائے یعنی موزہ۔ اسی طرح بہت سی دوسری روایات ہیں جو مسح علی العمامہ پر دال ہیں لیکن سب سے صریح دلیل یہی حدیث ہے کیونکہ یہ قولی ہے باقی سب فعلی ہیں۔

ائمہ ثلاثہ، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مسح علی العمامہ کافی نہیں ہے اور اس سے مسحیت کی فرضیت ادا نہ ہوگی۔

دلیل، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے مسح علی الرأس فرض کیا ہے، اور وہ حدیث جو مسح علی العمامہ کے سلسلہ میں ہے محتمل التاویل ہے لہذا محتمل کی وجہ سے متیقین کو ترک نہ کیا جائے گا، چنانچہ ان احادیث کے جو مسح علی العمامہ کے سلسلے میں مروی ہیں، متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ "مسح علی العمامہ مشروع تھا لیکن بعد میں ترک کر دیا گیا" یعنی بعد میں منسوخ ہو گیا، (۲) اس حدیث میں راوی کے جانب سے اختصار ہے، کیونکہ بعض صحیح روایات میں مسح علی العمامہ کے ساتھ مسح علی الناصیہ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ کی حدیث میں ہے، "**كان يمسح على الخفين وعلى ناصيته وعلى عمامته**" (۱)۔ لہذا کہا جائے گا کہ آپ ﷺ نے ناصیہ پر مسح بطور فرض کے کیا ہے، اور اس کے ساتھ مسح علی العمامہ استیعاب حاصل کرنے

---

(۱) أخرجه ابوداؤد / ۱۵۰ الترمذی / ۱۰۰ مسلم / ٦٢٦

کیلئے کیا، (۳) جن روایات میں مسح علی العمامہ کا ذکر ہے، اس سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے، چنانچہ اس کی روایت ابوداؤد میں ہے جس میں "فأدخله من تحت العمامة" صراحۃً مذکور ہے، (۴) مسح علی العمامہ یہ عذر کی وجہ سے ہے، چنانچہ حدیث میں عذر (فاصابهم البرد) صراحۃً مذکور ہے۔

اب رہا مسئلہ سنت استیعاب مسح علی العمامہ سے ادا ہوگا یا نہیں؟ سو جاننا چاہئے کہ سنت استیعاب امام مالکؒ کے علاوہ جمہور کے نزدیک ادا ہو جائے گا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں ہے، بغیر عذر کے نہ اس سے سنت و فرض ادا ہوگا اور نہ سنت استیعاب وہ اس کو مسح علی الجبیرہ پر قیاس کرتے ہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں بہت سی روایات صراحت کے ساتھ مذکور ہیں، جس میں سے دو حدیثیں ابھی ماقبل میں ذکر کی گئیں، لہذا مسح علی العمامہ سے سنتِ استیعاب اداء ہو جائیگا۔

باب المسح علی الخفین

اہل سنت والجماعت کے نزدیک مسح علی الخفین جائز ہے۔ شیعہ اور خوارج حضرات اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ مسح علی الخفین کتاب اللہ کے خلاف ہے، اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہیکہ مسح علی الخفین کی روایت حد تواتر کو پہنچ چکی ہے، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں زیادتی کی جا سکتی ہے اور یہ بھی کہنا غلط ہے کہ مسح علی الخفین قرآن کے خلاف ہے کیونکہ آیاتِ وضوء میں "أرجلكم" میں دو قرأتیں ہیں قرأت نصب اور قرأت جر اور مسح علی الخفین قرأت جر سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں "أرجلكم" کا عطف "وأمسحوا برؤسكم" کے رؤس پر ہوگا۔ یعنی تم اپنے سر کا مسح کرو اور پیر کا مسح کرو۔

مسح افضل ہے یا غسل؟

امام احمدؒ کے نزدیک مسح افضل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ اور آپ کے اصحاب طالب فضل تھے، لہذا جب انھوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو اسی میں فضیلت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل رجلین مسح رجلین سے زیادہ افضل ہے کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہے لہذا اس کو مشقت کا بھی ثواب حاصل ہوگا، اور مسح کے مقابل میں غسل کے روایات قولاً وفعلاً زیادہ ہیں۔

باب التوقیت فی المسح

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک مسح کے وقت کی تعیین مقیم کیلئے ایک دن اور مسافر کیلئے تین دن تین رات ہے۔ **امام مالکؒ** توقیت فی المسح کے قائل نہیں ہیں، انکے نزدیک جب تک چاہے تب تک مسح کرے۔

جمہور کی دلیل بہت ساری احادیث ہیں جس میں صراحۃً مسح کی توقیت ہے چنانچہ خزیمہ بن ثابتؓ سے مروی ہے "**عن خزیمةؓ عن النبی ﷺ قال المسح علی الخفین للمسافر ثلثة أیام وللمقیم یوم ولیلة**" (۱) یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

(۲) **عن أبی بکرةؓ قال النبی ﷺ: سئل عن المسح علی الخفین فقال للمسافر ثلاثة أیام ولیالیهن وللمقیم یوم ولیلة** (۲) اسکے علاوہ متعدد صریح و صحیح احادیث ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسافر کیلئے تین دن تین رات تک اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات تک مسح علی الخفین کی اجازت ہے۔

مالک کی دلیل ابراھیم التیمی کی سند سے حضرت خزیمہؓ سے مروی ہے، **عن خزیمة بن ثابتؓ قال: جعل لنا رسول الله ﷺ ثلاثاً ولو استزدناه لزادنا** (۳) یعنی

---

(۱) أخرجه الترمذی /۹۵ ابوداؤد /۱۵۶۔ (۲) أخرجه الدارقطنی ۱ /۱۹۴ البیهقی ۱ /۲۷۶، ابن ابی شیبه ۱ /۱۷۱ الشافعی ۱ /۳۲۔ (۳) أخرجه ابوداؤد /۱۵۷ الترمذی /۹۵ احمد ۵ /۲۱۳

آپ ﷺ نے ہمارے لئے تین دن موزہ پر مسح کی اجازت دی اگر ہم مزید طلب کرتے تو آپ اجازت مرحمت فرما دیتے۔ اس سے پتہ چلتا ہے اگر تین دن اور تین رات سے زیادہ مسافر کیلئے اور مقیم کیلئے ایک دن ایک رات سے زیادہ مسح علی الخفین طلب کرتے تو آپ ﷺ اجازت دے دیتے، معلوم ہوا کہ مدت کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ **جواب دلیل امام مالکؒ** ۔ اس کے مختلف جواب دئے گئے ہیں (۱) یہ راوی کا ظن ہے جو قابل اعتبار نہیں (۲) امام نوویؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: **وهو حديث ضعيف باتفاق أهل الحديث** (شرح مسلم للنووی ۲/۱۲۲۶) یعنی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور یہ حدیث دو وجہوں سے ضعیف ہے **أحدهما أنه مضطرب والثاني أنه منقطع** (المجموع ج ۷/ص ۵۵۰) "**ولو استزدناه لزادناه**" کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم آپ ﷺ سے مسح علی الخفین میں تین دن پر زیادتی طلب کرتے تو آپ ﷺ ہم کو زیادہ کی اجازت دیدیتے، لیکن ہم نے زیادتی کا سوال نہیں کیا لہذا آپ ﷺ نے تین دن پر زیادتی نہیں کی، لہذا جب زیادتی نہیں کی تو یہی وقت متعین ہے، اب کسی کو بھی زیادتی پر عمل کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مدت مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے؟ ۔ حنفیہ وشافعیہ کے یہاں مدت مسح کی ابتداء موزے پہننے کے بعد جس وقت حدث لاحق ہو اس وقت سے ہوگی۔

امام احمدؒ واوزاعیؒ کے نزدیک جس وقت موزے پہنے اس وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی۔ خلاصۂ کلام حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک مدت مسح کی ابتدا وقت الحدث سے ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک وقت اللبس ہے۔

لبس خفین کے وقت طہارت کاملہ ہونے میں اختلاف

خفین کے پہننے کے وقت طہارت کاملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر قدمین کے دھونے کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضوء کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک طہارت کاملہ عند اللبس شرط ہے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک لبس خفین کے وقت صرف طہارت القدمین کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضوء کی تکمیل کرلے۔لہذا اگر کوئی شخص پیر دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور باقی وضوء بعد میں کیا تو یہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اصل میں اس اختلاف کی بنیاد ترتیب فی الوضوء کے اختلاف پر ہے۔جمہور کے نزدیک ترتیب فی الوضوء واجب ہے۔اور حنفیہ کے نزدیک مسنون ہے۔دونوں کا استدلال قرآن کریم کی آیت وضوء ﴿فاغسلوا وجوهکم الخ﴾ سے ہے۔جمہور 'واؤ' کو ترتیب کیلئے مانتے ہیں۔ اور حنفیہ اس آیت کریمہ میں واؤ کو مطلق جمع کیلئے مانتے ہیں۔

باب المسح علی الجوربین

جورب کہتے ہیں۔ مایلبس فی الرجل لدفع البرد ونحوه ممالا یسمیٰ خفا ولا جر موقا۔(بذل المجهود۔)

ائمہ اربعہ کے نزدیک مسح علی الجورب جائز ہے لیکن شرائط میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح علی الجورب اس وقت جائز ہے جب کہ وہ "مجلدین" ہو یعنی اوپر نیچے دونوں طرف چمڑہ جڑا ہوا ہو، یا "منعلین" ہو یعنی صرف نیچے چمڑا جڑا ہوا ہو۔

امام احمدؒ اور صاحبین کے نزدیک اگر "ثخینین" ہو تو تب بھی جائز ہے بعد میں اسی قول کی طرف امام ابوحنیفہ نے رجوع کرلیا۔

امام مالکؒ کے نزدیک مسح علی الجورب اس وقت جائز ہے جب کہ وہ "منعلین" ہو یعنی صرف نیچے چمڑا جڑا ہو۔

امام شافعیؒ کی اس سلسلہ میں تین روایتیں ہیں۔ایک مثل مالکؒ، دوسرے مثل ابو حنیفہؒ اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس جوربین پر مسح جائز ہے جس کو آدمی پہن کر بغیر جوتا پہنے ایک یا دو

میل بلا تکلف چل سکتا ہو۔ یہی ان کے یہاں اصح قول ہے، اس تیسرے قول کا حاصل وہی ہے جو امام احمدؒ اور صاحبین کا مذہب ہے۔

خلاصہ کلام امام احمدؒ، ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہوا، چنانچہ جوربین "مجلدین" ہوں یا "منعلین" ہوں یا "ثخینین" ہوں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک، بالاتفاق مسح جائز ہے، جانب مخالف میں صرف امام مالکؒ رہ جاتے ہیں انکے نزدیک صرف مجلدین کی صورت میں جائز ہے۔

اصل میں اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ جورب کا خف کی صفت پر ہونا چاہئے۔

جمہور کہتے ہیں کہ اگر وہ منعلین ہوں یا مجلدین یا ثخینین ہوں تو یہ خف کے مشابہ ہے۔ لہذا اس صفت کے جورب پر مسح کرنا جائز ہے۔ اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جو جورب مجلدین ہوگا وہی خف کے مشابہ ہوگا اور اسی پر مسح جائز ہوگا، جورب ثخینین وغیرہ ہوں تو اس پر مسح جائز نہیں ہے۔

باب کیف المسح

یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔ ایک کیفیتِ مسح کے بارے میں یعنی مسح علی الخفین اوپر کی جانب ہوگا یا نیچے کی جانب یا اوپر نیچے دونوں جانب ہوگا؟ دوسرا اختلافی مسئلہ مقدار مفروض کے بارے میں ہے۔

امام ابو حنیفةؒ و أحمدؒ کے نزدیک صرف ظاہری خفین یعنی بالائی حصہ پر مسح کیا جائیگا۔

امام شافعیؒ اور امام ملكؒ کے نزدیک خفین کے اعلیٰ و اسفل دونوں حصوں پر مسح کیا جائیگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطریق سنت۔

دلیل: مالکیہ و شوافع مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں۔ **عن المغيرة بن شعبةؓ قال وضأت النبیﷺ فی غزوة تبوك فمسح على الخفين و أسفلهما (ابو داؤد)** یعنی میں نے رسول اللہﷺ کو غزوۂ تبوک میں وضوء

کرایا آپ ﷺ نے موزہ کے اوپر اور اس کے نیچے مسح کیا۔

حنفیہ وحنابلہ کی دلیل: وہ حضرت علیؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ عن علیؓ قال: لو کان الدین بالرای لکان أسفل الخف أولی بالمسح من أعلاہ"

(۲) عن المغیرۃ قال: وقد رأیت النبی ﷺ یمسح علی ظاھر خفیہ (۱)

اور جس حدیث سے مالکیہ اور شوافع استدلال کرتے ہیں وہ حدیث منقطع ہے کیونکہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی "ثور بن یزید" ہیں وہ روایت کرتے ہیں "رجاء بن حیوۃ" سے حالانکہ ثور نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ سے نہیں سنی ہے۔ اور ایسے ہی اس حدیث کی سند میں ایک درجہ کی علت بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ بعض روات نے اس حدیث کو مرسلاً نقل کیا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارک نے اس حدیث کو نقل کیا اور مغیرہ بن شعبہ راوی کا ذکر نہیں کیا ہے۔

مقدارِ مفروض میں اختلاف

حنفیہ کے نزدیک مسح علی الخفین کی مقدار واجب تین انگلیوں کے بقدر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ادنی مایطلق علیہ اسم المسح مقدار واجب ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک خفین کے بالائی حصہ کا استیعاب واجب ہے۔ امام احمد کے نزدیک مقدم الخف کے اکثر حصہ کا مسح واجب ہے اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سے کسی کی کوئی صریح دلیل نہیں کیونکہ حدیث شریف میں مطلق مسح علی الخفین کا تذکرہ ہے کسی بھی حدیث میں مقدار کی تحدید کے ساتھ ذکر نہیں ہے اس لئے تمام ائمہ نے مسح راس کے مطابق ہی یہاں اپنا نظریہ قائم کیا ہے۔

باب المولاۃ فی الوضوء

امام مالکؒ کے نزدیک موالاۃ فی الوضوء واجب ہے، موالاۃ فی الوضوء کا مطلب یہ ہے کہ اعضاء وضوء کے دھونے میں تفریق نہ ہو بلکہ ترتیب ہو۔

---

(۱) أخرجہ الترمذی ۹۸، ابوداؤد ۱۶۱، البیھقی ۱/ ۲۹۱۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موالاۃ فی الوضوء سنت ہے۔ **امام احمدؒ** کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اصح روایت یہ ہے کہ موالاۃ فی الوضوء واجب ہے۔ امام احمدؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے۔ **امام شافعیؒ**، کے قول قدیم میں موالاۃ فی الوضوء واجب ہے لیکن امام شافعیؒ کا قول جدید حنفیہ کے مطابق ہے۔ لہٰذا اختلافی صورت یہ ہے کہ ایک طرف امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں جو موالاۃ کے وجوب کے قائل ہیں، اور دوسری طرف ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ ہیں جو موالاۃ کے سنت کے قائل ہیں۔

دلیـــل امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل انس بن مالکؓ کی حدیث ہے جسکے الفاظ یہ ہیں

عن انس بن مالكؓ أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ وقد توضأ وترك على قدمه مثل الظفر فقال له رسول الله ﷺ: ارجع فأحسن وضوئك" (۱)۔ اس حدیث سے امام مالکؒ وغیرہ وجوب موالات پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اگر موالات واجب نہ ہوتا تو آپ (ﷺ) اسکو وضو کے اعادہ کا حکم نہ دیتے، بلکہ جو حصہ خشک تھا اس پر پانی بہا دینے کا حکم دے دیتے، لیکن آپ ﷺ نے اعادہ کا حکم دیا جو موالاۃ کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

دلیل ابو حنیفہؒ وشافعیؒ: ہم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے موالاۃ فی الوضوء پر استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث میں آپ ﷺ نے احسان وضوء کا حکم فرمایا ہے نہ کہ اعادۂ وضوء کا، احسان وضوء کی شکل یہ ہیکہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اسکو تر کرلیا جائے۔ نیز ہماری دلیل یہ ہے کہ آیتِ وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح رأس کا حکم ہے اس میں موالاۃ کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔ اور ہمارے مسلک کی تائید ابن عمرؓ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ابن عمرؓ نے بازار میں وضوء کیا اور صرف غسل وجہ ویدین اور مسح رأس کیا اور نماز جنازہ پڑھانے کیلئے مسجد میں تشریف لے گئے اور وہاں پہنچ کر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا جبکہ اعضاء وضوء

---

(۱) أخرجه ابوداؤد، ابن ماجه والدار قطني و مسلم

خشک ہو چکے تھے اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے نکیر نہیں کی۔

باب الوضوء من مس المرأة

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مس مرأۃ مطلقاً ناقضِ وضوء نہیں ہے۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک مس مرأۃ ناقض وضوء ہے، البتہ امام مالکؒ اور احمدؒ شہوت کی شرط لگاتے ہیں اور امام شافعیؒ غیر محرم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، یعنی اگر وہ محرم ہے تو اس کے چھونے سے وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

جمہور کی دلیل آیت تیمم ﴿أو جاء أحد منکم من الغائط أو لمستم النساء﴾ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لمس اپنے معنی حقیقی یعنی لمس بالید پر محمول ہے۔ لھذا مس عورت کی صورت میں وضوء ٹوٹ جائیگا۔

دلیل احناف: احناف کہتے ہیں کہ یہاں لمس سے مراد جماع ہے۔ چنانچہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے۔ نیز اس آیت میں دوسری قرأت لا مستم النساء ہے جس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ 'لامستم' 'جامعتم' کے معنی میں ہے۔

حنفیہ کے مسلک کی تائید حضرت عائشہؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ عن عائشةؓ أن النبي ﷺ قبّل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ۔(۱)۔ جانبین کی طرف سے اس مسئلہ میں بہت طول طویل بحثیں کی گئی ہیں۔ من اراد استیفاء البحث فلیراجع (شرح المهذب للنوویؒ ج ۲/ص ۳۷)۔

---

(۱) أخرجه الترمذی ۸۶، ابوداؤد ۱۷۹، ابن ماجه ۵۰۲، النسائی ۱/۱۰۴، الدارقطنی ۱/۱۳۸، البیهقی ۱/۱۲۶۔

باب الوضوء من مس الذكر

أئمه ثلاثه کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے، امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض وضوء ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مس ذکر اس وقت ناقض وضوء ہے جب کہ لمس بباطن الکف ہو، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مس ذکر کے بعد وضوء مستحب ہے نہ کہ واجب ، چنانچہ ابن خزیمۃ امام مالکؒ سے نقل کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نے کہا: ''**أری الوضوء من مس الذکر استحبابا ولا أوجبه** (من حاشیة المجموع ۲/۵۳)۔ یعنی میں مس ذکر کی بعد وضوء مستحب سمجھتا ہوں میں وضوء واجب قرار نہیں دیتا۔

حنفیہ کے نزدیک مس ذکر مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے۔

دلیل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل بسرۃ بنت صفوان کی حدیث ہے۔ اس کی تفصیلی یہ ہے کہ عروہ بن الزبیر کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں مروان بن الحکم کے پاس گیا۔ (مروان خلفاء بنوامیہ میں سے ہے) مروان نے عروہ سے نواقض وضوء کے بارے میں سوال کیا چنانچہ عروہ نے اس کو نواقض وضوء تفصیل کے ساتھ شمار کرائے اور مس ذکر کو نہیں شمار کرایا، تو مروان نے مس ذکر کے بارے میں دریافت کیا تو عروہ نے کہا ''**ماعلمت**'' تو مروان کہا '' **أخبرتني بسرة بنت صفوانؓ أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: من مس ذكره فليتوضأ**''۔ (۱) اور بعض روایات میں ''**إذا مس احدكم ذكره فليتوضأ**'' کے الفاظ مذکور ہیں۔

پھر مروان نے ایک پولس کو اپنی بات محقق کرنے کیلئے بسرۃ کے پاس بھیجا، چنانچہ وہ شرطی گیا اور واپس آکر وہی خبر دی جو مروان نے کہا تھا۔

دلیل احناف: حنفیہ کا استدلال قیس بن طلق کی حدیث سے ہے جو اپنے باپ سے

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۸۱، النسائی ۱۶۳، المؤطا لمالك ۱/۴۲، البیهقی ۱/۱۲۸، احمد ۱/۲۷، ابن ابی شیبه ۱/۱۸۳، الطحاوی ۱/۱۵۸، الدارمی ۱/۱۸۵، الحاکم ۱/۱۳۶، الترمذی ۸۳۔

روایت کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے آپ ﷺ سے مس ذکر کے بارے میں دریافت کیا چنانچہ اس نے کہا: **یا نبی الله ماتری فی مس الرجل ذکره بعد مایتوضا؟** تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا" **هل هو إلا مضغة منه أو بضعة منه** ۔یعنی وہ گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اس کے چھونے سے کیا حرج ہے۔ (۲)

حنفیہ کی طرف سے حدیث بسرہ بنت صفوان کا جواب۔ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس روایت میں عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان یا شرطی کا واسطہ ہے، شرطی تو مجہول ہے اور مروان غیر ثقہ ہے، کیونکہ اس کا فاسق ہونا اظہر من الشمس ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیث عروہ نے بسرہ سے براہ راست بھی سنی ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تو قیس بن طلق کی حدیث ہی راجح ہوگی کیونکہ اس کی سند میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بسرہ کی حدیث کی سند میں بہت کلام کیا گیا ہے۔

یہ حدیث ہمارے مسلک کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کئی احتمالات ہیں (۱) حدیث بسرہ استحباب پر محمول ہو، (۲) حدیث بسرہ وضوء لغوی پر محمول ہو (۳) **إذا خرج من الذكر شئی لاجل المس** پر محمول ہو۔ الحاصل احناف کا مذہب راجح ہے کیونکہ احناف کے مسلک کے مطابق دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور جمہور کے مسلک کے مطابق قیس بن طلق کی حدیث کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ اس مسئلہ میں بسط و تفصیل کے ساتھ امام طحاویؒ نے بحث کی ہے۔ (طالبین تفصیل وہاں مراجعت فرمائیں)

باب الوضوء من لحوم الإبل

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ابل ناقضِ وضوء نہیں ہے، اور یہی مذہب خلفاء اربعہ کا ہے۔

---

(۲) أخرجه الترمذی ۸۵، ابوداؤد ۱۸۲، النسائی ۱۶۵، ابن ماجه ۴۸۳، ابن ابی شیبه ۱۶۵/۱، الدارقطنی ۱۴۹/۱، الطحاوی ۷۵/۱، مصنف عبدالرزاق ص ۴۲۶۔

امام احمدؒ کے نزدیک لحمِ ابل ناقضِ وضوء ہے۔ مطبوخا کان أو نیا (پکا ہوا ہو یا کچا ہو) شافعیہ میں سے امام بیہقیؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

دلیل امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال براء بن عازبؓ کی حدیث سے ہے۔ عن البراء بن عازبؓ قال سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: توضوا منها الخ۔ (۱)

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وضوء سے مراد وضوء شرعی نہیں ہے بلکہ وضوء لغوی مراد ہے۔ کیونکہ لحومِ ابل میں بہت ہی چکناہٹ اور بو ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر وضوء سے وضوء شرعی ہی مراد ہو تو تب بھی یہ امر استحباب کیلئے ہوگا۔ علامہ نوویؒ نے ان جوابات کو ضعیف قرار دیا ہے، جمہور کی مضبوط دلیل خلفاء راشدین کا اور جمہور صحابہ کا قول ہے۔ (انظر شرح المہذب ۷۵/۲)

باب فی ترک الوضوء مما مست النار

آگ سے پکائی گئی چیز کھانے کے بعد آیا وضوء واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی وضوء کا قائل نہیں ہے، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف نسبت کی ہے کہ وہ اس میں وضوء کے قائل ہیں جس میں ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عمر بن عبد العزیزؒ، ابن شہاب زہریؒ، حسن بصریؒ ابو قلابہؒ قابل ذکر ہیں۔ انکا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد سے ہے: توضؤا مما مست النار

جمہور کی دلیل: أن النبی ﷺ أکل کتف شاۃ ثم صلی ولم یتوضأ ۔(۲) یعنی نبی کریم ﷺ نے بکری کا شانا نوش فرمایا، پھر نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔ یہ حدیث جمہور کے

---

(۱) أخرجہ ابوداؤد ۱۸٤، ابن ماجہ ٤۹۷، مصنف عبدالرزاق ۱۵۹٦، احمد ۲۸۸/٤ ۔(۲) أخرجہ البخاری ۲۰۷، مسلم ۳٥٤، ابوداؤد ۱۸۷، المؤطا لمالک ۲۵/۱، الطحاوی ٦٤/۱، البیہقی ۱۵۳/۱، احمد ۲۵۳/۱، مصنف عبدالرزاق ٦۳۵۔

مذہب پر صریح دلیل ہے کہ آگ کی پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضوء واجب نہیں ہے۔اس کے علاوہ اور متعدد روایات ہیں جو پکی ہوئی چیز کھانے کے سے وضوء نہ ٹوٹنے پر صریح دلیل ہیں (۱) امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا ہے اب علماء کے ترک وضوء پر اجماع ہو گیا ہے کیونکہ ترک وضوء پر بہت ساری حدیثیں ہیں جو اسکے ناسخ ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

باب الوضوء من الدم

امام ابو حنیفہؒ واحمدؒ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض وضوء ہے، خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جو دم خارج من السبیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں۔ **امام مالکؒ** فرماتے ہیں کہ سبیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب پاخانہ اس کو لگا ہوا نہ ہو تو ناقض نہیں ہے۔

الحاصل امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک قریب قریب ایک ہی ہے۔ چنانچہ شافعیؒ و مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سبیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں ہے کیونکہ انکے نزدیک بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض وضوء ہے جو مخرج معتاد یعنی سبیلین سے نکلے، اور امام مالکؒ مخرج معتاد کے ساتھ خروج کے معتاد ہونے کی قید لگاتے ہیں اسی وجہ سے اگر سبیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کنکری یا کپڑا وغیرہ خارج ہو تو مالکؒ کے یہاں ناقض وضوء نہیں ہے کیونکہ ان کا خروج معتاد نہیں ہے بلکہ خلاف عادت ہے۔ اسی بناء پر مالکؒ کے یہاں استحاضہ ناقض وضوء نہیں ہے

---

(۱) البخاری، ۲۰۸، مسلم ۳۵۵، الشافعی فی لام ۱/۴۴، الدارمی ۱/۱۸۵، البیهقی ۱/۱۵۴، مصنف عبدالرزاق ۶۳۴، ابن ابی شیبه ۱/۴۸، احمد ۴/۱۳۹، الطحاوی ۱/۶۶)

کیونکہ اس کا خروج معتاد نہیں ہے بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے۔

امام مالکؒ و شافعیؒ کا استدلال ۔غزوہ ذات الرقاع کے ایک مشہور واقعہ سے ہے کہ آپ علیہ السلام اس غزوہ میں جب ایک مقام پر اترے اور حسب معمول پہرہ کا نظم فرمایا اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ تو دو صحابی ایک مہاجرین میں سے حضرت عمار بن یاسر اور ایک انصار میں سے عباد بن بشیر نے آپ علیہ السلام کی آواز پر لبیک کہا۔ آپ ﷺ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ سامنے پہاڑی پر چلے جاؤ اور وہاں جاگ کر رات گذارو۔

وہاں پہنچ کر دونوں نے طے کیا کہ ہم باری باری رات میں جاگیں گے، چنانچہ عمار بن یاسرؓ کا لیٹنا اور عباد بن بشیرؓ کا جاگنا طے ہوا، عباد بن بشیرؓ نماز کی نیت باندھکر کھڑے ہو گئے، وہاں ایک مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے عباد پر تیر چلایا وہ ان کو جا لگا۔ انھوں نے نماز میں یہ تیر اپنے بدن سے نکال پھینکا، اس مشرک نے ان پر یکے بعد دیگرے تین تیر چلایا۔ چنانچہ عبادؓ نے رکوع سجدہ کیا نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی عمار کو بیدار کیا، وہ مشرک دونوں میں ہلچل دیکھ کر فرار ہو گیا۔ حضرت عمارؓ نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا جب اس نے پہلا تیر مارا تبھی کیوں نہ بیدار کر دیا الخ۔ (۱)

چنانچہ امام مالکؒ و شافعیؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ صحابی کے جسم سے خون نکلا اسکے باوجود بھی انہوں نے نماز پوری کی اس سے واضح ہوتا ہے کہ دم ناقض وضوء نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل ۔حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ فاطمۃ بنت ابی حبیش نبی ﷺ کے پاس آئیں اور عرض کیا: یارسول اللہ میں مستحاضہ عورت ہوں، میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”**لا، إنما ذلك عِرق وليس الحيضة، فتوضئ لكل صلاة** یعنی یہ رگ کا خون ہے حیض کا خون نہیں ہے لھذا تو ہر نماز کیلئے وضوء کر۔ اس مستحاضہ

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۱۹۸، احمد ۳/۳۴۳، البيهقي ۱/۱۴۰، الدارقطني ۱/۲۲۳۔

عورت کو آپ ﷺ نے ہر نماز کیلئے وضوء کا حکم دیا کیونکہ اس کے رگ سے خون آتا تھا۔لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو خون رگ سے آئے وہ بھی ناقضِ وضوء ہے، نہ کہ محض سبیلین سے آنے والا خون ناقض وضوء ہے، اور یہ یقینی بات ہے کہ خون رگ ہی سے آتا ہے لہذا ہر دم سایل ناقض وضو ہوگا، (۱) **جواب**: جس حدیث سے شوافع وغیرہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔(۱)۔وہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں عقیل بن جابر راوی مجہول ہیں (۲) یہ فعل صحابی ہے، ہوسکتا ہے ان کو اس کا علم نہ ہو کہ دم سایل ناقض وضوء ہے، کیونکہ یہ اسلام کے تعلیم کے تعلّم کا دور تھا۔

حنفیہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں وہ قول نبی ﷺ ہے اور یہ روایت اس سے قوی ہے، نیز حنفیہ کے مسلک میں زیادہ احتیاط ہے۔

شوافع کے پاس کوئی بھی قوی حدیث نہیں ہے بلکہ اکثر ان کا استدلال آثار صحابہ سے ہے، حنفیہ کی دلیل قولی حدیث ہے جس کو فعلی حدیث پر ترجیح ہوگی۔

باب فی الوضوء من النوم

نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں تقریباً آٹھ اقوال ہیں۔ان میں سے چار اقوال مشہور ہیں، ہم اقوال مشہورہ کو ذکر کرتے ہیں۔(**راجع للتفاصیل۔ حاشیہ شرح المهذب ۲/۱۵**)

امام مالکؒ کے نزدیک نوم کثیر ناقض ہے مطلقاً، اور قلیل مطلقاً ناقض نہیں ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک قیام وقعود میں نوم کثیر ناقض ہے، اور ان دو حالتوں کے علاوہ میں نوم مطلقاً ناقض ہے، چاہے نوم کثیر ہو یا نوم قلیل۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۸۲، النسائی ۱/۱۸۱، الدارمی ۱/۱۹۹، ابن ماجه ۶۲۴، الدارقطنی ۱/۶، الترمذی ۱۲۵، احمد ۶/۴۲، الشافعی فی الأم ۱/۳۹۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جو نوم زمین پر مقعد کے ٹکاؤ کے ساتھ ہو وہ ناقض نہیں ہے باقی تمام حالات میں ناقض ہے۔(انظر المجموع ۲۲/۲۔)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو نوم نماز کے ہیئتِ صلاۃ میں سے کسی ہیئت پر ہو وہ ناقض نہیں ہے۔چنانچہ قیام وقعوم اور رکوع سجود جو سنت طریقے کے مطابق ہو اس میں سونا ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناقضِ وضوء نہیں ہے۔

درحقیقت اس اختلاف کی بنیاد استرخاءِ مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلا ہو جانا) پر ہے۔جس امام کے نزدیک جس ہیئت پر استرخاءِ مفاصل ہو جاتا ہے انھوں نے اس کو ناقض وضوء قرار دے دیا، کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "إنما الوضوء على من نام مضطجعا فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله" (۱)۔

باب فمن يحدث في الصلاة

اگر کسی شخص کو نماز کے درمیان بلا قصد حدث لاحق ہو جائے تو آیا وضوء کر کے اسی نماز پر بنا کرے یعنی جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا وہیں سے آگے نماز پڑھنے لگے یا اعادۂ صلاۃ کرے یعنی ازسرِ نو نماز پڑھے؟ اس میں جمہور علماء اور احناف کا اختلاف ہے۔البتہ اگر حدث عمداً ہو تو بالاتفاق اعادۂ صلاۃ ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اگر نماز میں بلا قصد کے حدث لاحق ہو جائے تو تب استیناف صلاۃ ضروری ہے یعنی نماز کو ازسرِ نو پڑھے۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بناء بھی جائز ہے لیکن اولیٰ استیناف ہے،

دلیل جمہور: جمہور کی دلیل علی بن طلقؓ کی حدیث ہے "قال: قال رسول ﷺ إذا فسا أحدكم في الصلاة فلينصرف فليتوضأ وليعد الصلوٰة."

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۰۲، ابن ماجه ۴۷۶، الترمذی ۷۷ البیهقی ۱/۱۲۱

(۱)۔ یعنی جب تم میں سے کوئی نماز میں ریح خارج کرے تو چاہئے کہ وہ لوٹ جائے، وضوء کرے اور نماز کا اعادہ کرے۔ اس میں آپ ﷺ نے اعادہ صلاۃ کا حکم دیا ہے۔

دلیل احناف: احناف کی دلیل متعدد روایات ہیں، جسکو ابن ماجہ اور دار قطنی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ "**عن عائشة قالت: قال النبی ﷺ من أصابه قئ أو رعاف أو مذی فلینصرف فلیتوضأ ولیبن علی صلاته** (۲) احناف کہتے ہیں کہ اس حدیث میں بناء صلاۃ کا حکم دیا گیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ بناء صلاۃ بھی جائز ہے، لیکن یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ دونوں حدیث میں تعارض ہو رہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ اعادہ صلاۃ والی حدیث استحباب پر محمول ہے اور بناء والی حدیث جواز پر محمول ہے، لہذا حنفیہ کے مذہب کے مطابق دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے، اسلئے حنفیہ کا مذھب راجح ہے۔

باب فی المذی

مذی کے سلسلہ میں کئی اختلافی مسئلے ہیں، (۱) مذی پاک ہے یا ناپاک؟، (۲) خروج مذی کے بعد صرف محل نجاست کا پاک کرنا ضروری ہے یا اسکے علاوہ بھی؟۔ (۳) کپڑے میں اگر مذی لگ جائے تو غسل ضروری ہے یا نضح (چھینٹیں مارنا) کافی ہے۔

(۱) مذی پاک ہے یا ناپاک؟۔ مذی ائمہ اربعہ اور تمام علماء سلف خلف کے نزدیک نجس ہے، لیکن روافض میں سے فرقہ امامیہ اسکے طہارت کا قائل ہے اور وہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جس میں نضح کا لفظ وارد ہوا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے مذی کے بارے میں فرمایا **یکفیك أن تأخذ كفاً فتنضح به ثوبك** (۲) أخرجه ابوداؤد / ۲۱۰ الترمذی / ۱۱۵ ابن ماجه / ۵۰۶۔ جمہور کہتے ہیں کہ نضح دم حیض کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے

---

(۱) أخرجه الدار قطنی ۱ / ۱۱۲ رقم حدیث / ۵۰۰ (۲) أخرجه ابن ماجه باب ماجاء فی البناء علی الصلوٰۃ (۲)

،حالانکہ وہ آپکے نزدیک بھی ناپاک ہے، ماھو جوابکم فھو جوابنا، نیز اس حدیث کے دیگر روایات میں غسل کا حکم ہے نہ کہ نضح (کا چھینٹے مارنے کا)۔

امام مالکؒ کے نزدیک مذی نکلنے کی صورت میں جمیع الذکر دھونا ضروری ہے۔

دلیل : مقداد کی روایت ہے، جس میں آپ ﷺ کا ارشاد "**توضأ واغسل ذکرک**" (۱) منقول ہے مذی کے بارے میں آپ ﷺ نے ذکر کے دھونے کا حکم دیا ہے نہ کہ صرف محلِ نجاست کے دھونے کا لہذا پورا ذکر دھونا واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کہتے ہیں کہ خروج مذی کی صورت میں ذکر کے ساتھ خصیتین کا بھی دھونا ضروری ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: ان کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں "**أنثیه**" (خصیتین) کی قید موجود ہے، چنانچہ عبداللہ بن سعد الانصاریؓ کی روایت ہے **وکل فحل (مذکر) یمذی فتغسل من ذلك فرجك وانثییك**۔ (۲)

حنفیه وشافعیه کے نزدیک موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، ہمارا بھی استدلال انھیں روایات سے ہے جس سے مالکیہ وحنابلہ وغیرہ استدلال کرتے ہیں، لیکن یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ درحقیقت طہارت کیلئے موضع نجاست کا ہی دھونا کافی ہے لیکن یہاں حدیث شریف میں جو ذکر اور انثیین کے دھونے کا حکم ارشاد ہوا ہے وہ اعضاء کے مذی سے ملوث ہونے کے احتمال کی وجہ سے ہے کیونکہ مذی نکلتی ہے تو عموماً کپڑوں وغیرہ میں لگ جاتی ہے، پھر کپڑوں سے ذکر اور انثیین وغیرہ میں لگ جاتی ہے، اس احتمال کی بناء پر دونوں اعضاء کے دھونے کا حکم وارد ہوا ہے، ورنہ درحقیقت موضع نجاست کا دھونا کافی ہے۔

کپڑے میں مذی لگ جائے تو غسل ضروری ہے یا نضح کافی ہے؟، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

---

(۱) أخرجه البخاری ۲۶۹/ النسائی ۱۵۶ احمد ۱/ ۱۲۵ (۲) أخرجه ابو داؤد ۲۰۸ احمد ۱/ ۸۷۔

غسل ضروری ہے، امام احمدؒ کے نزدیک نضح کافی ہے، انکا استدلال ان روایات سے ہے جس میں مذی کے پاک کرنے کیلئے لفظ نضح وارد ہوا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے مذی کے پاک کرنے کے طریقے کے بارے میں فرمایا "تکفیك أن تأخذ کفاًمن ماء فتَنْضَح به ثوبك (قد سبق تخریجه) یعنی تجھے ایک کف پانی لیکر اپنے کپڑے پر چھینٹے مار دینا کافی ہے۔

جمہور اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ اکثر روایات میں غسل کا لفظ وارد ہوا ہے اور جس میں نضح کالفظ وارد ہوا ہے غسل کے معنی میں ہی ہے کیونکہ بہت سی احادیث میں لفظ "نضح" غسل کے معنی میں آیا ہے، چنانچہ لفظ نضح دم حیض کے پاک کرنیکے بارے میں وارد ہوا ہے۔ لیکن وہاں وہ غسل ہی کے معنی میں بالاتفاق ہے، لیکن دوسری روایت امام احمدؒ کی جمہور کے مطابق ہے اور یہی روایت راجح ہے۔

باب الإکسال

اکسال کے معنی ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور منزل نہ ہو۔ اب آیا اس صورت میں غسل واجب ہوگا یا نہیں؟ تمام علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک غسل واجب ہوگا لیکن صحابہ کے دور میں اختلاف تھا، چنانچہ ابوایوب انصاری، ابوسعید خدری اور زید بن خالد وغیرہ اکسال سے عدم غسل کے قائل تھے اور انکا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد "الماء من الماء" سے تھا (۱) حدیث میں پہلے "الماء" سے مراد غسل ہے اور دوسرے "الماء" سے مراد انزال ہے، یعنی غسل انزال سے ہے۔ لہذا انزال سے غسل واجب ہوگا نہ کہ اکسال سے۔ اور مہاجرین کی ایک جماعت اکسال کی صورت میں غسل کی قائل تھی۔

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کے مجلس میں اس موضوع پر گفتگو ہو رہی تھی، اور یہ دونوں جماعتیں

---

(۱) أخرجه مسلم ۱/ ۱۴۳ابوداؤد ۱/ ۲۱۷ الطحاوی ۱/ ۵۴ احمد ۳/ ۲۹ البیهقی ۱/ ۱۶۷ النسائی ۱/ ۱۱۵ الدارقطنی ۱/ ۱۲۴.

آپس میں اختلاف کر رہی تھیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: جب تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد میں آنے والوں کا کیا حال ہوگا؟ تو اس پر انھوں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کریں، جس پر انھوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس ایک آدمی مسئلہ دریافت کرنے کیلئے بھیجا تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا پھر حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجا، تو انھوں نے فرمایا "إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل"، بعض روایات میں "إذا التقی الختانان وجب الغسل" مذکورہ ہے(۱)۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا، چنانچہ اب تمام امت کا اس پر اجماع ہے کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل واجب ہوگا۔ "إنما الماء من الماء" کی حدیث منسوخ ہے چنانچہ حضرت اُبی بن کعبؓ فرماتے ہیں: إنما کان الماء من الماء رخصة فی أول الإسلام ثم نُهی عنه" (۲) یعنی آپ ﷺ نے اول اسلام میں اکسال کی صورت میں عدم غسل کی رخصت دی تھی پھر اس سے منع کر دیا گیا۔ لیکن اب بھی اس حدیث (الماء من الماء) کو مباشرۃ فی غیر الفرج اور احتلام بلا انزال پر محمول کیا جائے گا۔

باب فی المنی طاهر أم نجس

منی پاک ہے یا ناپاک؟ اس سلسلہ میں صحابہ کے دور سے ہی اختلاف چلا آرہا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی عورت کی ہو یا مرد کی طاہر ہے اور امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں، لیکن اصح قول یہ ہیکہ انکے نزدیک منی طاہر

---

(۱) أخرجه ابن ماجه /۶۰۸ الشافعی فی الام ۱/ ۳۶ و أخرجه غیرهما بألفاظ اخری البخاری /۲۹۱ الترمذی /۱۰۸ الطحاوی ۱/ ۵۵ احمد ۶/ ۱۴۸ ابن أبی شیبه ۱/ ۸۵، البیهقی ۱/ ۴۱۳، مالك ۱/ ۴۶ (۲) أخرجه الترمذی /۱۱۰ احمد ۵/ ۱۱۵ البیهقی ۱/ ۱۶۵ الشافعی ۱/ ۳۵ ابن ماجه / ۶۰۹

ہے اور یہی قول صحابہ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباس کا ہے۔

ابو حنیفۃ اور مالک کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے اور یہی قول صحابۂ کرام میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انسؓ وغیرہ کا ہے، اس مسئلہ میں فریقین کی جانب سے بہت سارے دلائل پیش کئے گئے ہیں اور طویل طویل بحثیں کی گئیں ہیں، ہم اہم اہم دلائل کو پیش کرتے ہیں۔

دلائل شوافع وحنابلہ: انکا استدلال ان تمام احادیث سے ہے، جس میں منی کے فرک (رگڑنے) کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا، چنانچہ حضرت عائشہ کی ایک روایت ہے ''**إنما يكفيه أن يفركه بأصابعه وربما فركته من ثوب رسول** ﷺ **بأصابعي**" (۲) یعنی منی کو اپنے انگلیوں سے کھرچ دینا کافی ہے چنانچہ میں بسا اوقات آپ ﷺ کے کپڑے سے اسکو کھرچ دیتی تھی۔ شوافع وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ فرک (کھرچنا) بھی محض نظافت کیلئے تھا، اسکی تائید میں ابن عباس کی حدیث بھی پیش کرتے ہیں، جسکو امام ترمذی نے تعلیقاً ذکر کیا ہے ''**قال ابن عباسؓ: المنى بمنزلة المخاط فامطه عنك ولو بإذخرة**، (الدارقطنی) یعنی منی ناک کے رینٹھ کے منزلہ میں ہے، پس اسکو دور کرو اپنے آپ سے اگرچہ اذخرہ سے۔ اذخرہ ایک گھاس ہے، جسکو چھت بنانے کے وقت چھت کی لکڑی کے اوپر ڈالتے تھے پھر اِس پر مٹی وغیرہ ڈالتے تھے۔ اور امام شافعی تیسری دلیل دلیل عقلی پیش کی ہے، چنانچہ کتاب ''الام'' میں فرماتے ہیں کہ ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیا کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے۔

دلائل احناف: حنفیہ کی دلیل بے شمار روایتیں ہیں جو منی کے نجاست پر دلالت کرتی ہے، (۱) چنانچہ حضرت جابر بن سمرہؓ سے مروی ہے ''**قال: سأل رجل النبي** ﷺ **أصلي**

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۰۲/ النسائي ۲۹۷ ابن ملجه / ۵۳۷ لحمد ۹ / ٤٦١

فی الثوب الذی أتی فیه أهلی ؟ قال ﷺ نعم إلا أن تری فیه شیأ فتغسله۔ یعنی ایک آدمی نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ میں اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتا ہوں جسمیں میں نے وطی کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، مگر یہ کہ تو اس میں کچھ دیکھے، پس تو اس کو دھولے۔ یہ حدیث صاف دلالت کرتی ہے کہ منی نجس ہے۔ دلیل ثانی: اور حضرت عائشہ سے ایک دوسری روایت ہے "کنت أغسل الجنابة (المنی) من ثوب رسول الله ﷺ" (۱)

دلیل ثالث: حنفیہ کا استدلال ان روایات سے بھی ہے جس میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، جسکو شافعیہ اپنے مسلک پر دلیل بناتے ہیں، کیونکہ وہ خشک منی تھی، اور خشک منی حنفیہ کے یہاں بھی رگڑنے سے پاک ہوجاتی ہے۔ دلیل رابع: بعض روایات میں فرک اور بعض ورایات میں غسل آیا ہے، لیکن منی کو کپڑے پر کسی بھی حالت میں چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا کسی بھی حدیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ منی لگنے کی حالت میں آپ ﷺ نے نماز پڑھی ہو اور شافعیہ وغیرہ کا فرک کی وجہ نظافت قرار دینا بعید از عقل ہے کیونکہ اگر منی طاہر ہوتی تو پورے ذخیرۂ احادیث میں سے کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیان جواز ہی کیلئے اس کو قولاً یا فعلاً طاہر قرار دیا جاتا۔

دلیل خامس: قرآن میں منی کو ماء مھین کہا گیا ہے یہ بھی اسکے نجاست کی ایک واضح دلیل ہے۔

دلیل سادس: نیز اسی راستہ سے مذی اور ودی وغیرہ نکلتی ہے جو بالاتفاق ناپاک ہیں جسکے اخراج سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، تو منی بدرجہ اولی ناپاک ہوگی کیونکہ اسکے نکلنے سے بالاتفاق غسل واجب ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا منی کے بارے میں اثر منقول ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "إن كان رطباً فاغسله وإن كان يابساً فاحككه (کھرچ دو) (نصب الراية ۱/۲۱۰) یہ حنفیہ کے مذہب کے عین مطابق ہے، شافعیہ وغیرہ جو ابن عباس کے اثر سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے اس روایت کی تضعیف کی

---

(۱) أخرجه البخاری / ۲۲۹ مسلم / ۲۷۳ ابوداؤد / ۳۷۳ ترمذی / ۱۱۷ ابن ماجه / ۵۳۶ احمد ۹ / ۴۷۴ النسائی باب غسل المنی من ثوب.

ہے یہ اثر "محمد بن عبد الرحمٰن" کی وجہ سے ضعیف ہے۔ چنانچہ "صاحب الدار قطنی" ان کے بارے میں فرماتے ہیں "**ضعیف الحدیث سیء الحفظ "وقال فی موضع آخر" ردی الحفظ کثیر الوهم** "(من حاشیة نصب الرایة ١/ ١٠) اور اگر اس اثر کو صحیح مان لیا جائے جیسا کہ بعض نے جو دوسرے طرق سے موقوفاً مروی ہے کی تصحیح کی ہے، تب بھی اس اثر سے شوافع وغیرہ کا استدلال صحیح نہ ہوگا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے صحت کے ساتھ ایک دوسرا قول منقول ہے، "**عن ابن عباس قال: إذا أجنب الرجل فی ثوبه فرأی فیه فلیغسله وإن لم یری فیه أثراً فلینضحه**" یعنی جب آدمی اپنے کپڑے میں جنبی ہو جائے پھر اس میں کچھ دیکھے تو اسکو دھولے اور اگر اس پر کوئی اثر نہ دیکھے تو اس پر چھینٹے مار دے۔

المذی بمنزلة المخاط" سے ابن عباسؓ کا منشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ مخاط اگر غلیظ اور خشک ہو تو فرک سے دور ہوتا ہے۔۔ مزید براں ابن عباس کے مقابلہ میں دوسرے صحابۂ کرام کے آثار ہیں جس میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرةؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے اسی طرح کے آثار منقول ہیں۔

امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ منی سے انبیاء کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہے اسلئے وہ ناپاک نہیں ہو سکتی، یہ استدلال نہایت بدیہی البطلان ہے کیونکہ یہ امر ضروری نہیں کہ جس چیز سے انبیاء کرام کی تخلیق ہوئی ہو وہ پاک ہو کیونکہ انبیاء کرام کی تخلیق خون سے بھی ہوئی لہذا خون کو بھی پاک ہو جانا چاہئے حالانکہ تمام ائمہ کے نزدیک خون نجس ہے۔

کیفیتِ تطہیر

منی اگر کپڑے میں لگ جائے تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ امام مالک کے نزدیک صرف غسل ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر منی تر ہو تو غسل ضروری ہے اور اگر منی خشک ہو تو فرک (رگڑنا) کافی ہے کیونکہ احادیث شریف میں فرک کا ذکر آیا ہے۔

باب فی الجنب یقرأ

حالت جنابت اور ایسے ہی حالت حیض میں اذکار وادعیہ وغیرہ کا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، اور قرآن کا چھونا بالاتفاق حرام ہے، لیکن تلاوت قرآن کریم مختلف فیہ ہے، کم ازکم کی اجازت کے سلسلہ میں اختلاف ہے، ابوداؤد ظاہری کے نزدیک جنبی کے لئے قرآن پڑھنا مطلقاً جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مطلقاً حرام ہے چاہے ایک ہی حرف کیوں نہ ہو۔

امام ابوحنیفۃ اور **امام احمد** کی دو روایتیں ہیں ایک مثل امام شافعیؒ کے دوسرے مادون الآیت کی اباحت کی، یہی زیادہ صحیح ہے، اسی کو امام طحاویؒ نے نقل کیا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ایک یا دو آیت پڑھنے کی گنجائش ہے۔

دلیل امام شافعیؒ: وہ کہتے ہیں کہ جنبی کو قرآن پڑھنے سے مطلقاً منع کیا گیا ہے، لہذا ایک حرف بھی پڑھنا مباح نہ ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے، جو ابن عمرؓ سے مروی ہے "**لا یقرأ الجنب ولا الحائض شیئاً من القرآن**" امام شافعی لفظ "**شیئاً من القرآن**" سے استدلال کرتے ہیں کہ شئی کا اطلاق ایک حرف پر بھی ہوسکتا ہے، لہذا ایک حرف بھی پڑھنا ناجائز ہوگا۔ **حنفیہ** کہتے ہیں کہ ایک آیت سے کم پڑھنا اصطلاح میں اسکو تلاوت قرآن نہیں کہا جاتا ہے، لہذا اتنا پڑھنا مباح ہوگا۔

امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جب تک سب سے چھوٹی صورت کے مقدار نہ پڑھے گا تب تک اس کو تلاوت قرآن نہیں کہا جائے گا اور سب سے چھوٹی صورت تین آیت کی ہے، لہذا تین آیت سے کم کا پڑھنا مباح ہوگا۔

ابو داؤظاہری کی دلیل: "**عن عائشۃؓ أن النبی ﷺ کان یذکر اللہ تعالی علی کل أحیانہ**" (۱) یعنی آپ ﷺ ہر حال میں اللہ کا ذکر کرتے تھے۔ اس سے یہ

---

(۱) أخرجہ مسلم / ۳۷۲ ابوداؤد / ۱۸ ترمذی / ۳۳۸۴ ابن ماجہ / ۳۰۲ البیہقی ۱ / ۱۰ احمد ۶ / ۷۰ البغوی / ۲۰۷۔

بات ثابت ہوتی ہے کہ جنابت کی حالت میں بھی اللہ کا ذکر کرتے تھے، جب اللہ کا ذکر حالت جنابت میں جائز ہے تو یہی حکم تلاوت قرآن کا بھی ہوگا۔

جواب۔ یہ استدلال بدیہی البطلان ہے کیونکہ یہ حدیث عام ہے، اور متعدد صریح وصحیح روایتیں ہیں جو جنبی کیلئے تلاوت قرآن کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں، اور اس حدیث مذکور میں جنبی کیلئے قرأت قرآن کی کوئی اجازت نہیں ثابت ہورہی ہے، لہذا یہ حدیث عام ہے، جو ممانعت کی احادیث سے یہ خاص کرلی جائے گی۔

باب فی الجنب یدخل المسجد

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک جنبی اور حائض کیلئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو، وضوء سے ہو یا بلا وضوء کے ہو اسکے لئے دخول اور مرور فی المسجد جائز ہے، البتہ حائضہ کیلئے شرط یہ ہیکہ مسجد کے ملوث ہونے کا خوف نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جنبی اور حائضہ کیلئے دخول فی المسجد جائز نہیں ہے، مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر۔

دلیل امام شافعیؒ وامام احمدؒ: ان کا استدلال آیت کریمہ ﴿ **لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارىٰ حتى تعلموا ماتقولون ولا جنبا إلا عابرى سبيل** ﴾ ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں الصلاۃ سے مراد موضع صلاۃ ہے یعنی الصلاۃ سے پہلے "موضع" مضاف محذوف ہے اور "عابری سبیل" سے یہی عبور و مرور مراد ہے، لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ تم موضعِ صلاۃ (مسجد) کے قریب نہ جاؤ یہاں تک تم جان جاؤ جو تم کہہ رہے اور نہ حالت جنابت میں (موضع صلاۃ کے قریب جاؤ) مگر یہ کہ راستہ گذرنے والا ہو۔

دلیل احناف: حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ میں اور جن صحابہ کرام کے حجرے مسجد نبوی کے اردگرد تھے، انکے دروازے مسجد کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے

اس پر ایک مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا "وجھوا ھذہ البیوت عن المسجد" یعنی ان گھروں کے دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹادو، فانی لا أحل المسجد لحائض ولا جنب "(۱)

جواب احناف. جس آیت کریمہ سے شوافع نے استدلال کیا اسکا ہمارے علماء نے جواب دیا ہے کہ آپ کا اس آیت سے یہ استدلال حذف مضاف پر مبنی ہے، اور ہمارے نزدیک وہ اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ صلاۃ سے صلاۃ ہی مراد ہے، اور عابری سبیل سے مراد مسافرین ہیں، اور آیت کریمہ کا مطلب یہ ہیکہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہ جاؤ مگر جو آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم کر کے جانا چاہئے۔

المکث فی المسجد

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک مسجد میں ٹھہرنا جنبی وحائضہ کیلئے ناجائز ہے۔

امام احمدؒ اور اسحق بن راھویہؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وضوء کرکے جائے۔

دلیل احمدؒ واسحاقؒ: انکا استدلال آپ ﷺ کے قول: إن المسلم لیس بنجس" (۲) **دلیل جمہور:** حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "لا أحل المسجد لحائض ولا جنب"، مضمون حدیث ماقبل میں گذر چکی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل کا جواب: جواب سمجھنے کیلئے پوری حدیث جاننا ضروری ہے، پوری حدیث اس طرح ہے ایک مرتبہ حضرت ابوہریرہ کا آپ ﷺ سے دور سے سامنا مدینہ کے کسی راستہ میں ہوا، ابوہریرہ کہتے ہیں کہ میں اس وقت جنبی تھا اسلئے میں آپ ﷺ سے کنی کاٹ گیا

---

(۱) أخرجه ابوداؤد / ۲۳۲ البیهقی ۲ / ۲۷۲. (۲) أخرجه البخاری ۲۸۱ مسلم ۳۷۱، أبو داؤد ۲۳۱، ترمذی ۱۲۱، ابن ماجه ۵۳۴، الطحاوی ۱ / ۲۷۰، احمد ۲ / ۲۳۵، البیهقی ۱ / ۱۸۹.

،اور جا کر غسل کیا پھر آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، تو آپ ﷺ نے فرمایا اے ابو ہریرہ تو کہاں تھا؟ ابو ہریرہؓ نے جواب دیا" إني كنت جنبا فكرهت أن أجالسك على غير طهارة " یعنی میں جنبی تھا اس لئے آپ کے پاس بغیر طھارت کے بیٹھنا مناسب نہ سمجھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا" سبحان الله إن المسلم لاينجس " یعنی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلم اس طرح نجس نہیں ہوتا کہ اس کو چھونا جائز نہ ہو اور اگر ہم امام احمدؒ کی طرح اس کا ظاہری مفہوم مراد لیں تو پھر جنبی پر غسل بھی واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ مسلمان نجس ہی نہیں ہوتا حالانکہ ایسا کسی کے نزدیک نہیں ہے۔

باب فی الرجل یجد البلة فی منامه

اگر آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو آیا غسل واجب ہے یا نہیں؟ اسکی بہت ساری صورتیں ہیں کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے؟ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے، اس میں ائمہ کے مختلف اقوال ہیں، خصوصاً حنفیہ کے یہاں تو اس مسئلہ میں بڑی تفصیل ہے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں ذکر فرمائیں ہیں، (۱) یقین منی (۲) یقین مذی (۳) یقین ودی، یہ تین شکلیں ہوئیں اور چار صورتیں احتمال کی ہیں، (۴) منی مذی کے درمیان شک (۵) مذی ودی کے درمیان شک (۶) منی و ودی کے درمیان شک (۷) ان تینوں کے درمیان شک، یہ کل سات صورتیں ہیں، ان سات صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) احتلام یاد ہوگا (۲) یا احتلام یاد نہ ہوگا، لہذا یہ کل چودہ صورتیں ہونگی۔

اب ان کا حکم ملاحظہ ہو۔ احتلام یاد ہونے کی سات صورتوں میں سے ایک صورت کے علاوہ باقی تمام صورتوں میں غسل واجب ہوگا اور وہ ایک صورت جس میں غسل واجب نہ ہوگا وہ تیقن ودی کی صورت ہے، اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں۔ عدم تذکر احتلام میں یہ

تفصیل ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف یقین منی کی صورت میں غسل واجب ہے بقیہ چھ صورتوں میں غسل واجب نہیں ہے۔

عند الطرفین (۱) تیقن منی (۲) تیقن مذی (۳) تیقن ودی کے علاوہ بقیہ چار صورتوں میں غسل واجب ہے، وہ چار صورتیں یہ ہیں (۱) الشك بین المنی والمذی (۲) الشك بین المنی والودی (۳) الشك بین المذی والودی (٤) الشك بین الثلاث

شوافع، حنابلہ و مالکیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں، (۱) تیقن منی (۲) تیقنِ غیر منی (۳) احتمالِ منی۔ پہلی صورت میں غسل واجب ہے دوسری صورت میں غسل واجب نہیں ہے اور تیسری صورت میں شوافع کے نزدیک غسل اور عدم غسل کا اختیار ہے لیکن حنابلہ کے نزدیک تیسری صورت میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قبل النوم خروج مذی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب غسل واجب نہیں ہے، اور قبل النوم خروج مذی کا سبب نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے، (انظر المجموع ٢/ ١٦٤)، مالکیہ کے نزدیک تیسری صورت یعنی احتمال منی کی صورت میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شک منی، مذی اور ودی میں سے کسی ایک صورت میں ہو تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو چونکہ اب احتمال منی ضعیف ہو گیا اس لئے غسل واجب نہ ہوگا۔

باب فی التمسح بالمندیل

وضوء کے بعد کسی کپڑے وغیرہ سے پانی پوچھنے کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ کا معمولی اختلاف ہے۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء کے بعد تنشیف یعنی پانی خشک کرنا مباح ہے، ابو حنیفہؒ کے دوسرے قول کے مطابق مستحب ہے، لیکن راجح پہلا قول ہے۔

امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں پانچ اقوال نقل کیے گئے ہیں، (۱) مکروہ فی الصیف دون الشتاء یعنی گرمی میں مکروہ ہے نہ کہ جاڑے میں (۲) تنشیف مطلقاً مکروہ ہے (۳) مباح

(۴) مستحب (۵) ترک تنشیف اولی ہے۔ اور یہی آخری قول راجح ہے خلاصۂ کلام امام شافعیؒ کے نزدیک ترک تنشیف اولی اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صرف مباح ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت میمونہؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے بدن خشک کرنے کیلئے آپ ﷺ کو رومال دیا آپ ﷺ نے قبول نہیں کیا جسکے الفاظ یہ ہیں "فناولته المنديل فلم يأخذه" بعض روایات میں " فأتيته بالمنديل فرده " ہے (۱)

دليل أئمه ثلاثه: وہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتی ہیں "كانت لرسول الله ﷺ خرقة ينشف بها بعد الوضوء" (أخرجه ابن ماجه ترمذی) یعنی آپ ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضوء کے بعد پانی خشک کرتے تھے۔ لہذا دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں، تنشیف کی اور ترک تنشیف کی لہذا دونوں صورتیں جائز ہونگی۔

باب فی الوضوء بعد الغسل

غسل کے بعد وضوء کرنا ضروری ہے یا نہیں ہے؟ اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ غسل کے بعد وضوء کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہ سے مروی ہے " قالت: كان رسول الله ﷺ لايتوضأ بعد الغسل من الجنابة" (۲) یعنی آپ ﷺ غسل جنابت کے بعد وضو نہیں کرتے تھے۔

لیکن امام احمدؒ قدرے اختلاف کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص پر حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں لاحق ہو اس پر وضوء اور غسل دونوں واجب ہے، اگر وضوء، قبل الغسل نہ کیا ہو تو اسکو بعد الغسل کرے۔ دوسری روایت انکی یہ ہے کہ اگر غسل میں حدث، حدث اصغر اور حدث

---

(۱) أخرجه البخاری / ۲۴۹ ومسلم ۳۱۷ و أبوداؤد ۲۴۵ و النسائی ۲۵۳ وابن ماجه ۴۶۷ والبیهقی ۲۴۵۔ (۲) أخرجه الترمذی / ۱۰۷، ابوداؤد / ۲۵۰، ابن ماجه / ۵۷۹، البیهقی ۱ / ۱۷۹، النسائی ۲۵۲، احمد / ۲۵۲۶۰

اکبر دونوں سے طہارت کی نیت کرلے تو غسل کے ضمن میں وضوء بھی ادا ہو جائے گا، اور اگر مستقل نہ وضوء کی نیت کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدثین کی نیت کی تو پھر انکا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضوء واجب ہے۔

باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل

اگر عورت کے بال بٹے ہوئے ہوں تو کیا غسل جنابت کے وقت ان کا کھولنا ضروری ہے؟ **امام شافعیؒ و امام مالکؒ** کے نزدیک اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باطن سب میں پہنچ جاتا ہے، تب تو نقض واجب نہیں ہے ورنہ نقض ضفائر واجب ہے، خلاصہ کلام امام شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک عورت کیلئے تمام بالوں کا تر کرنا ہر حال میں ضروری ہے۔

دلیل : انکا استدلال ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے، **عن أبی هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ: إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر و أنقوا البشرة** (١) یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے لہذا بال کو دھلو اور کھال کو صاف کرو لہذا غسل جنابت میں تمام بالوں کو دھلا جائے گا۔

امام ابوحنيفةؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غسل جنابت میں اگر پانی بال کے جڑ میں پہنچ جائے تو کافی ہے، پورے بال کا تر کرنا ضروری نہیں، صاحب درمختار کا کہنا ہے کہ اگر بال مضفور (بٹے ہوئے) ہوں تو صرف اصول شعر کو تر کرنا کافی ہے اور اگر منقوض (کھلے ہوئے) ہوں تو پھر پورے بالوں کا تر کرنا ضروری ہے۔

دلیل ابو حنیفةؒ و احمدؒ: ایک مرتبہ ام سلمہؓ نے آپ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا "**يا رسول الله إنی امرأة أشد ضفر رأسی أفأنقضه للجنابة؟**" یعنی اے اللہ کے رسول میں اپنے سر کے بال کو کسکر باندھتی ہوں تو کیا جنابت کیلئے اسکو کھولوں؟ تو آپ ﷺ نے

---

(١) أخرجه ابوداؤد ٢٤٨، الترمذی ١٠٢

فرمایا، "لا إنما یکفیك أن تحثی علی رأسك ثلاث حثیات من ماء "(۱) نہیں بلکہ تیرا اپنے سر پر تین لپ پانی ڈالدینا کافی ہوگا۔

غسل میں مرد کے بالوں کا کیا حکم ہے؟ جمہور کے نزدیک جو حکم عورت کا ہے وہی حکم مردوں کا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مرد اور عورت کے درمیان فرق ہے اگر مرد کے بال بڑے ہوں تو انکا کھولنا اور تمام بالوں کا تر کرنا ضروری ہے صرف اصول شعر کو تر کرنا کافی نہیں ہے۔

دلیل: ثوبان وغیرہ نے آپ ﷺ سے **غسل من الجنابۃ** کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا، تو آپ ﷺ نے مرد اور عورت کا حکم الگ الگ بیان کیا چنانچہ فرمایا، "**أما الرجل فلینثر رأسہ فلیغسہ حتی یبلغ أصول الشعر، وأما المرأۃ فلا علیہا أن لا تنقضہ لتغرف علی رأسہا ثلث غرفات یکفیہا** (ابوداؤد) "یعنی مرد اپنے سر کو کھولے پھر اسکو دھلے یہاں تک کہ پانی بال کے جڑ میں پہونچ جائے بہر حال عورت تو اس پر اسکا کھولنا واجب نہیں، اسکا اپنے سر پر تین لپ پانی بہادینا کافی ہے۔

غسل جنابت اور غسل حیض ونفاس میں فرق

جاننا چاہئے کہ غسلِ جنابت اور غسلِ حیض ونفاس میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ جو حکم غسلِ جنابت کا ہے وہی حکم غسل حیض ونفاس کا ہے، لیکن امام احمدؒ دونوں کے غسل میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ غسلِ حیض ونفاس میں نقض راس ضروری ہے، اور غسل جنابت میں ضروری نہیں ہے۔

دلیل احمدؒ: انکا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو جب ان کو حیض آنا بند ہوگیا تو سر کے بال کھول کر غسل کرنے کا حکم دیا۔

---

(۱) أخرجہ مسلم ۱/ ۳۲۰ ترمذی ۱/ ۱۰۵ النسائی ۱/ ۱۳۱ البیہقی ۱/ ۱۸۱ احمد ٦/ ۲۸۹ الشافعی ۱/ ۳۷ ابوداؤد ۱/ ۳۰۱۔

جــواب: جمہور کی طرف سے اسکا جوب یہ ہیکہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو یہ حکم مناسک حج سے واپسی کے وقت فرمایا تھا اور اس وقت صرف تطہیر ہی مقصود نہ تھی بلکہ تنظیف بھی مقصود تھی، کیونکہ حالت سفر میں ہونے سے بال وغیرہ پراگندہ ہو گئے تھے۔

باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی

الـخـطمی: وهو حشيش نورائحة يستعمل فی الدواء، خطمی ایک خوشبودار گھاس ہوتی ہے جو دواء وغیرہ میں استعمال ہوتی ہے۔ اس کی خاص صفت یہ ہیکہ اسکو پانی میں بھگونے سے لعاب پیدا ہوتا ہے، پھر اس ماء سے بال وغیرہ دھوتے ہیں جس سے بال نرم اور ملائم ہو جاتے ہیں، یہاں ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے، اور اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک کو بدل دے تو اس سے وضوء یا غسل کرنا جائز ہے یا نہیں۔

أئمه ثلاثه، کے نزدیک ماء مخلوط بشی طاہر سے وضوء یا غسل کرنا جائز نہیں ہے۔

حـنفیه، کے نزدیک جائز ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے، "**یـجـوز الـطهارة بماء خالطه شئ طاهر فغير أحد أوصافه**. (هدايه ج ١ /ص ٣٤ بذل المجهود ٢/٢٦٤)۔

دلیـل احناف حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے، **عـن عائشة عن النبی ﷺ أنـه كـان يـغسل رأسـه بـالـخـطمی وهو جنب يجتزی بذالك ولايصب عليه الماء (أخرجه ابوداؤد تحت هذاالباب)** یعنی آپ ﷺ غسل جنابت میں سر کے بالوں کو خطمی سے دھونے پر اکتفاء فرماتے تھے، اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مخلوط بشی طاہر سے طہارت کافی ہے کیونکہ آپ ﷺ خطمی ملے ہوئے پانی سے سر مبارک غسل جنابت میں دھوتے تھے، اور اسی پر اکتفاء کرتے اور دوبارہ مزید پانی سے نہ دھوتے تھے، لہذا اگر پانی میں زعفران، صابون وغیرہ مل جائے، تو تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس سے وضوء

اور غسل جائز ہے۔

دلیل أئمہ ثلاثہ ، جمہور کہتے ہیں کہ یہ بات متفق علیہ ہیکہ احداث کے زوال کیلئے ماء مطلق کا ہونا ضروری ہے، اور جب پانی میں زعفران یا صابون مل جائیں گے تو وہ ماء مقید ہو جائے گا، لہذا ایسے پانی سے وضوء یا غسل کرنا جائز نہ ہوگا۔

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ ۔ ہم کہتے ہیں کہ "ماء الزعفران" یا "ماء الصابون" یہ ماء مقید نہیں ہے، اس کی اضافت ایسے ہی ہے جیسے ماء مطلق کی اضافت ہو عین کی طرف یا بئر کی طرف، نیز یہ بات واضح ہے کہ پانی میں کسی دوسری شی کی آمیزش نہ ہو یہ امر مشکل ہے، کیونکہ پانی میں کوئی دوسری چیز مل ہی جاتی ہے، جیسے حوض یا کنویں وغیرہ کے پانی میں پتے وغیرہ گر جاتے ہیں لہذا بالکل خالص پانی کا حصول خصوصاً آپ ﷺ کے زمانے میں ملنا متعذر تھا، کیونکہ اس زمانے میں پانی کے ذرائع عموماً کنویں ہوتے تھے، جس میں ہواؤں کے جھونکوں کے ساتھ میں پتیاں حتی کہ اونٹ وغیرہ کی خشک مینگنیاں بھی گر جاتی تھیں اور اس پانی کو استعمال کیا جاتا تھا، لہذا پانی میں قلیل مقدار میں کوئی پاک چیز مل جائے تو اس سے وضوء وغیرہ جائز ہے، اعتبار غلبہ کا کیا جائے گا اور یہ غلبہ لون کی تغیر سے نہ ہوگا، بلکہ اجزاء کے غالب ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے کسی پانی میں ستو وغیرہ گھول دیا گیا ہو تو ستو کے اجزاء پانی پر غالب آجانے کی وجہ سے اس سے وضوء اور غسل مباح نہ ہوگا۔ لیکن اگر پتی وغیرہ گر جائے تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہوگا۔

باب ماجاء فی الحیض

أصل الحیض فی اللغة السیلان والمراد به هنا الدم الخارج من قبل المرأة حاضتها من غیر سبب ولادة، یعنی حیض کے اصل معنی لغت میں بہنے کے ہیں اور یہاں اس سے مراد وہ خون ہے جو عورت کے آگے کے راستہ سے بغیر کسی سبب ولادت کے بہہ کر آئے۔ (فقه السنه ۱/۷۸) واضح رہے کہ حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ وحدیث کے پیچیدہ

اور مشکل ترین مسائل میں سے ہیں، کیونکہ اس مسئلہ کا تعلق خالص عورتوں سے ہے اور مقام استحیاء سے تعلق رکھتا ہے، ہر دور میں علماء نے اس کو حل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن بعد میں آنے والوں کے لئے کچھ نہ کچھ لکھنے کی گنجائش چھوڑ رکھی ہے، امام محمدؒ نے خاص انہی دو مسائل پر دو سو صفحات کا رسالہ تصنیف کیا تھا، امام طحاویؒ نے بھی تقریباً پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا ہے، ابوالفرج دارمی نے تو صرف متحیرہ کے مسائل پر ایک ضخیم جلد تصنیف کی ہے، اور دیگر علماء نے بھی اس پر بڑے بسط و تفصیل کے ساتھ قلم اٹھایا ہے۔

الاختلاف فی أقل مدة الحيض

امام مالکؒ کے نزدیک اقل مدت حیض کی کوئی خاص تحدید نہیں ہے، بلکہ قطرہ واحدہ اور سیلان دفعۃ واحدہ بھی حیض ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اقل مدت یوم ولیلۃ ہے۔

طرفین امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقل مدت حیض تین دن تین رات ہے، اور امام ابویوسف کے نزدیک دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ۔

الاختلا ف فی أکثر مدة الحيض

امام مالکؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض سبعۃ عشر یوماً (۱۷) ہے، اور ایک روایت پندرہ دن کی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض خمسۃ عشر یوماً (۱۵) ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض عشرة ايام ولياليها (۱۰) ہے۔

امام احمدؒ سے اس سلسلے میں تین روایات مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق دوسری امام شافعیؒ کے مطابق تیسری امام مالکؒ کے مطابق۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے، لیکن امام ترمذی فرماتے ہیں، "أقل مدة الحيض يوم وليلة واكثرها خمس عشر هو قول الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد" یعنی امام ترمذیؒ نے

ائمہ ثلاثہ کا ایک ہی مذہب نقل کیا، لیکن "التحقیق الصحیح ماذکر نا أن مذهب أحمد موافق للحنفية"

الاختلا ف فی أقل مدة الطهر

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقل مدت طہر پندرہ دن ہے۔

امام احمدؒ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک روایت ابوحنیفہؒ وشافعیؒ کے مطابق ہے، اور دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، اسی کو ابن قدامہ (جو کہ حنابلہ کے اکابر علماء میں سے ہیں) نے اختیار کیا ہے۔ "أنظر الشرح الكبير لابن قدامة والمغني له"۔

امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں چار روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہیکہ اقل مدت طہر کی کوئی حد نہیں ہے، دوسری روایت پانچ یوم کی ہے، تیسری روایت دس دن کی ہے اور چوتھی روایت پندرہ دن کی ہے۔

دلیل: اقل مدت حیض اور اکثر مدت حیض اور ایسے ہی اقل طہر کے سلسلہ میں کسی کے پاس کوئی حدیث صحیح وصریح دلیل نہیں ہے، البتہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق حضرت عائشہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، واثلہ بن اسقعؓ اور حضرت اسماءؓ کی روایات ہیں، البتہ یہ تمام روایات ضعیف ہیں، لیکن تعدد طرق کی بناء پر درجہ حسن میں ہو کر کچھ حد تک حنفیہ کے مسلک کی تائید کرتی ہیں۔

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد عورتوں کے مزاج اور ملکوں کی آب وہوا کے مختلف ہونے پر ہے، تمام عورتیں حیض کے بارے میں ایک صفت پر نہیں ہیں، بلکہ ان کے احوال مختلف ہوتے ہیں، شہروں اور غذا کے اعتبار سے عمر وجسمانی ساخت کے اعتبار سے، کسی کو کم خون آتا ہے کسی کو زیادہ خون آتا ہے، اسی وجہ سے علماء نے اختلاف کیا چنانچہ علماء نے جو دیکھا، جانا اور سنا اسی کے اعتبار سے فتویٰ دیا۔ (أنظر معارف السنن ۱/۳۱۲)

الاختلاف فی ألوان دم الحيض

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف سرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے باقی استحاضہ کے رنگ ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک الوانِ دمِ حیض چار ہیں، (۱) سیاہ (۲) سرخ (۳) زرد (۴) اکدر۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا خون آئے وہ حیض ہے بشرطیکہ ایامِ حیض میں ہو مگر یہ کہ سفید رطوبت خارج ہونے لگے۔ چنانچہ ہدایہ کے محشی عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں: "ألوانه ستة الحمرة والسوداء والصفرة والكدرة والخضرة والتربية" "هداية ج ۱/۶۳ حاشية نمبر ۳/۔ امام یوسفؒ کے نزدیک "الكدرة ليست بحيض" (المجوع ۳/۳۹۲)۔

دلیل احناف: حضرت عائشہؓ کے پاس عورتیں اپنا کرسف بھیجتیں تھیں جس میں حیض کا خون ہوتا تھا کہ نماز پڑھنے کے بارے دریافت کریں تو حضرت عائشہؓ ان سے فرماتی: "لاتعجلن حتى ترين القصة البيضاء" یعنی جلدی مت کرو یہاں تک کی خالص سفیدی دیکھ لو، (۱)

باب ماجاء فی المستحاضة

الاختلاف فی أنواع المستحاضة وأحكامها

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں، (۱) مبتدءہ، یعنی وہ عورت ہے جسکو زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا ہو پھر استمرار دم مدت حیض کے بعد تک رہا، (۲) معتادہ۔ وہ عورت ہے جسکو کچھ عرصہ وقت میعاد کے ساتھ حیض آیا پھر استمرار دم ہوگیا، (۳) متحیرہ، یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرار دم ہوگیا لیکن وہ اپنی عادت سابقہ بھول گئی کہ عادت پانچ دن کی تھی یا سات

---

(۱) (أخرجه مالك فى المؤطافى "باب طهر الحائض بزيادة، أخرجه البخارى تعليقا فى اقبال المحيض وادباره).

دن کی یا وقت حیض یاد نہ رہا کہ اول شہر تھا یا وسط شہر یا وقت اور عدد دونوں میں متحیرہ ہو۔

الغرض متحیرہ کی تین قسمیں ہیں متحیرہ بالعدد (۲) متحیرہ بالوقت (۳) متحیرہ بھما، صاحب معارف السنن نے (ج ۱/۱۲ ۴) متحیرہ کی یہی تین صورت بحر الرئق کے حوالہ سے بیان کی ہے، متحیرہ کو ضالہ مضلہ اور ناسیہ بھی کہتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں تو یہی ہیں لیکن انکے یہاں ایک چوتھی قسم ممیزہ کی ہے، ممیزہ وہ عورت ہے جو خون کا رنگ دیکھ کر تمیز کر لے کہ کون سا خون حیض کا ہے، اور کونسا خون استحاضہ کا ہے، لیکن حنفیہ تمیز بالألوان کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ تمیز بالقدر کا اعتبار کرتے ہیں، تمیز بالقدر کا مطلب یہ ہے کہ اس کو جن اوقات میں حیض کی عادت تھی وہ ایام حیض ہونگے اسکے بعد کا خون دم استحاضہ ہوگا، تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت ابی حُبیش کی روایت سے ہے، جسکو ابوداؤد وغیرہ نے نقل کیا ہے، "**أنها كانت تستحاض فقال لها النبي ﷺ: إذا كان دم الحيض فإنه دم اسود يعرف فامسكي عن الصلاة وإذا كان الآخر فتوضئ وصلي فإنما هو عِرق** (۱)" یعنی جب حیض کا خون ہوگا تو وہ کالا خون ہوگا جو پہچان لیا جائے گا تو اس صورت میں نماز پڑھنے سے رک جا اور جب دوسرے رنگ کا خون ہو تو وضوء کر اور نماز پڑھ کیونکہ وہ رگ کا خون ہے۔ **فإنه دم أسود يعرف** کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

دلیلِ شوافع کا جواب حنفیہ الوان دم کا اعتبار نہیں کرتے۔ کیونکہ تمیز بالالوان کے بارے میں جتنی روایات ہیں وہ صحیح نہیں ہیں بلکہ متکلم فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ صریح نہیں چنانچہ جس حدیث سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے، اس پر ابوداؤد نے کلام کیا ہے، چنانچہ ابوداؤد کہتے ہیں کہ یہ روایت ایک مرتبہ (سند میں موجود راوی) ابن ابی عدی نے اپنی کتاب سے سنایا اور ایک

---

(۱) أخرجه ابو داود ۲۸۶، النسائي ۳۵۹، الدارمي ۱/ ۱۶۹، الحاكم ۱/ ۱۷۴، ابن حبان ۱۳٤۸/

مرتبہ اپنے قوت حافظہ سے سنایا، جب کتاب سے سنایا تو فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے سنایا تو حضرت عائشہؓ کی روایت قرار دیا۔ اور نسائی نے بھی اس حدیث کو نقل کر کے اس پر کلام کیا ہے، نیز خون کے رنگ سے حیض اور استحاضہ کا پتہ لگانا بہت مشکل امر ہے بعض مرتبہ اطباء بھی اس پر واضح فیصلہ نہیں کر پاتے۔

دلیل احناف جب ام سلمہؓ نے مستحاضہ کے بارے آپ ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "**لتنظر قدر الليالي والأيام التي كانت تحيضهن الخ**" (۱) یعنی اس رات اور اس دن کے بقدر دیکھے جس میں اس کو حیض آتا تھا، اسی طرح اور بہت ساری روایات ہیں، جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے نقل کی ہیں۔

مبتدءَ کا حکم

مبتدءَ کا حکم بالاتفاق علی اختلاف الاقوال یہ ہیکہ وہ اکثر مدت حیض گذرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دے گی اور اکثر مدت حیض شمار کے بعد غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دیگی پھر اقل مدت طہر گذرنے کے بعد دوبارہ ایام حیض شمار کرے گی۔

معتادہ کا حکم

معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہیکہ اگر ایام حیض کی عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو دس دن تک توقف کرے گی، اگر دس دن سے پہلے خون بند ہو گیا تو پورا خون حیض شمار ہو گا، اور اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایام عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایام عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دیں ہیں ان سب کی قضاء لازم ہو گی، البتہ قضاء کا گناہ نہ ہو گا، اس سلسلہ میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے، لیکن انکے یہاں دس دن پورے ہونے کے بجائے پندرہ دن توقف کرے گی کیونکہ

---

(۱) أخرجه ابوداؤد /۲۷٤ النسائى /۲۰۸ ابن ماجه /٦٢٣ احمد ٢ /٣٢٠)

انکے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ تمیز بالالوان کا اعتبار ہے۔

متحیرہ کا حکم عندالاحناف یہ ہیکہ وہ غور وفکر کرکے اگر تحری سے اسکو اپنے حیض یاد آجائیں یا کسی جانب ظن غالب قائم ہو جائے تو وہ اسکے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظن غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے، یا دخول فی الحیض کے تو اس صورت میں وضوء لکل صلاۃ کرتی رہے گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحیض تو ان میں بھی غسل لکل صلاۃ کرتی رہے گی، جب تک خروج من الحیض کا شک باقی رہے، کیونکہ اس صورت میں اس کو مستحاضہ شمار کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متحیرہ اگر ممیزہ ہو تو وہ الوان کے ذریعہ حیض واستحاضہ میں فرق کرے گی، جسکی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نووی نے شرح المہذب میں انھیں بسط تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے شرح المہذب ج ۲ ص ۴۲۰ تا ۴۶۱، میں کافی وشافی بحث کی ہے۔

باب فی مباشرۃ الحائض

مباشرۃ کے لغوی معنی **مس الجلد بالجلد** ہیں، حائضہ سے مباشرت کی تین صورتیں ہیں، **(۱) استمتاع بالجماع (۲) استمتاع بما فوق الازار (۳) استمتاع بما تحت الازار من غیر جماع۔** استمتاع بالجماع بالاتفاق حرام ہے، شوافع میں سے امام نوویؒ نے اسکے مستحل پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے، حنفیہ کے نزدیک راجح یہی ہے کہ اسکا مستحل کافر نہیں ہوگا کیونکہ وطی حالۃ الحیض قبیح لعینہ نہیں ہے بلکہ قبیح لغیرہ ہے۔ استمتاع بما فوق الازار بالاتفاق حلال ہے، استمتاع بما تحت الازار من غیر جماع اس صورت میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ **جمہور** کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

دلیل : امام احمدؒ اور امام محمدؒ کا استدلال حضرت انسؓ کی اس طویل حدیث کے ٹکڑے سے ہے جس میں آپ ﷺ نے حائضہ کے بارے میں فرمایا، "**اصنعوا کل شئ إلا النکاح**" (۱) اس میں آپ ﷺ نے نکاح یعنی جماع کے علاوہ سب کچھ کرنے کی اجازت دی ہے۔

جمہور کی دلیل: بے شمار احادیث ہیں، چنانچہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ سے سوال کیا "**مایحل للرجل من امرأته وهی حائض؟**" یعنی مرد کیلئے اپنی بیوی سے جو کہ حائضہ ہو کیا حلال ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا **مافوق الإزار** "(۲)۔ یعنی ازار کے اوپر سب کچھ حلال ہے۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ استمتاع بمافوق الازار حلال ہے نہ کہ استمتاع بماتحت الازار، اور چونکہ استمتاع بماتحت الازار کی صورت میں جماع سے احتراز بہت ہی مشکل ہے، اس صورت میں جماع میں مشغول ہو جانے کا یقین غالب ہے اس لئے وہ حرام ہوگا ۔ ویسے بھی احتیاط جمہور کے مذہب میں ہے۔

باب الکفارة فی إتیان الحائض

اگر کوئی شخص حائضہ عورت سے وطی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

أئمه اربعه کے نزدیک ایسے شخص پر توبہ اور استغفار واجب ہے۔ البتہ امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم، حسن بصری اور اسحٰق بن راہویہ کے نزدیک کفارہ واجب ہے۔

دلیـــل: ان کا استدلال ابن عباسؓ کی روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ نے حائضہ سے وطی کرنے والے کے بارے میں فرمایا "**یتصدق بنصف دینار**" (۳)۔ اور بعض روایت میں

---

(۱)۔ابوداؤد ۲۵۸ ،ترمذی ۲۹۷۷ ،ابن ماجه ۶۴۴ ،الدارمی ۱ / ۲۴۵ ،احمد ۱ / ۱۳۱ ، البیهقی ۱ / ۳۱۳ ، مسلم ۳۰۲ ۔(۲) أخرجه ابن ماجه ۱۳۷۵ ، البیهقی ۱ / ۳۱۲ ۔(۳) أخرجه ترمذی ۱۳۶ ،أبوداؤد ۲۶۴ ،ابن ماجه ۶۴۰ ، النسائی ۲۸۸ ، الدارمی ۱ / ۲۵۴ ، البیهقی ۱ / ۱۳۴ احمد ۱ / ۲۷۲

"دینار أو نصف دینار" مذکور ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک "أو" تخییر کیلئے ہے یعنی چاہے حائضہ سے وطی کرنے والا ایک دینا ر صدقہ کرے یا نصف دینار صدقہ کرے۔ بقیہ حضرات کے نزدیک "أو" تنویع کیلئے ہے یعنی اگر ابتداء زمانہ حیض میں وطی کیا تب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے۔ اور اگر اخیر زمانہ حیض میں وطی کیا تو نصف دینار کا صدقہ کیا جائے، شروع حیض میں اگر جماع کر بیٹھا تو جرم شدید ہے اس لئے ایک دنیار صدقہ کرے اور اخیر زمانہ میں صحبت کے کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا اس لئے نصف دینار صدقہ کا حکم ہوا۔ جمہور اس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ اس میں کفارہ کا حکم ہے اس لئے ہے تا کہ وہ دوبارہ حالت حیض میں جماع کرنے سے کفارہ کے خوف سے نفس کو اس عمل کے ارتکاب سے بچائے۔

باب فى المستحاضة تتوضأ لكل صلاة

مستحاضہ اس طرح ہر وہ معذور جو تسلسل حدث میں مبتلا ہو جیسے سلسۃ البول کا مریض چار رکعتیں بھی بغیر وقوع حدث کے پڑھنے پر قادر نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس پر تو تمام ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اس طرح کے معذورین پر وضوء کرنا ضروری ہے البتہ ربیعۃ الرای اور داؤد ظاہری کے نزدیک دمِ استحاضہ ناقض وضوء نہیں ہے۔ اس کے علاوہ تمام ائمہ کے نزدیک ان معذورین کیلیے وضوء ضروری ہے، پھر اختلاف اس سلسلہ میں ہے کہ ایک وضوء کب تک اس کے لئے کافی ہوگا۔

امام ابوحنیفۃؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحاضہ ایک وضوء سے ایک وقت میں فرائض نوافل وغیرہ میں سے جتنی چاہے اتنی نمازیں پڑھ سکتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک وضوء سے ایک فرض نماز اور اس کے توابع نفل پڑھ سکتی ہے۔ خلاصۂ کلام احناف کے نزدیک مستحاضہ وغیرہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضوء کریں گی اور شوافع کے نزدیک ہر نماز کیلئے وضوء کریں گی۔

امـام شـافعیؒ کی دلیل: حضرت فاطمہ بنت ابی حُبیشؓ کی روایت سے ہے جو کہ مستحاضہ تھیں آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: **توضیٔ لکل صلاۃ** یعنی ہر نماز کیلئے وضو کر۔ (۱)۔

دلیل احناف: احناف کہتے ہیں کہ'' **توضیٔ لکل صلاۃ** ''میں لام وقت کیلئے ہے یعنی "**لکل صلاۃ**" "**عند کل صلاۃ**" کے معنی میں ہے کیونکہ بعض روایتوں میں اس کی صراحت ہے۔ چنانچہ ترمذی نے حضرت عدی بن ثابتؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں **کل صلاۃ** سے پہلے'' **عند** ''صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں **عن عدی بن ثابت عن ربیعة عن جده عن النبی ﷺ أنه قال فی المستحاضة :تدع الصلاۃ أیام أقرائها التی کانت تحیض فیها، ثم تغتسل وتتوضأ عند کل صلاۃ** (ترمذی ۱۲۷) ۔اس طرح اور بہت سی دوسری روایتیں ہیں جو اس بات پر صریح دال ہیں کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے گی۔ چنانچہ ابو معاویہؓ کی روایت میں ہے، جس کو ترمذی ہی نے نقل کیا ہے۔'' **توضیٔ لکل صلاۃ حتی یجیٔ ذالك الوقت**"۔

امام مالكؒ کے نزدیک دم استحاضہ ناقض وضوء نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ناقض وضوء کیلئے ضروری ہے کہ وہ سبیلین سے نکلے اور اس کا نکلنا معتاد ہو، اور دم استحاضہ سبیلین سے تو نکلتا ہے لیکن اس کا نکلنا معتاد نہیں ہے بلکہ یہ بیماری کا خون ہے۔

پھر حنفیہ میں اس بارے میں اختلاف ہو گیا کہ دخولِ وقت ناقض وضوء ہے یا خروج وقت؟ طرفین کے نزدیک خروجِ وقت ناقض ہے خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخول وقت ناقض وضوء ہے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک خروج وقت اور دخول وقت دونوں ناقض وضوء ہیں، ثمرۂ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیان ظاہر ہوگا۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے فجر کیلئے وضوء کیا تو طرفین اور امام زفر کے نزدیک طلوع شمس پر وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ نیا وقت داخل ہو گیا اسلئے خروج وقت پایا گیا اور طرفین کے نزدیک دخول وقت ناقض ہے۔ امام ابو یوسفؒ

---

(۱) أخرجه بخاری ۲۲۸، مسلم، النسائی ۳۶۰

کے نزدیک زوال تک وضوء باقی رہے گا کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخولِ وقت ناقضِ وضوء ہے اور دخول وقت زوال کے بعد ہوگا اس لئے زوال تک وضوء برقرار رہے گا۔ اور اگر طلوع شمس کے بعد وضوء کیا جائے تو امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک دخول وقتِ ظہر سے وضوٹوٹ جائے گا لیکن طرفین کے نزدیک وہ ظہر کے وقت تک باقی رہے گا۔

باب فی کم تمکث النفساء

نفاس وہ خون ہے جو بچہ کی ولادت کے بعد عورت کو آتا ہے، حائضہ عورت کی طرح نفساء بھی نماز نہیں پڑھیں گیارہ روزہ کی قضاء کریں گی، اس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے بلکہ اس کا نہ آنا بھی ممکن ہے لیکن اس کے اکثر مدت میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نفاس کی اکثر مدت چالیس دن ہے اس کے بعد دم استحاضہ ہے اس کا حکم وہی ہے جو مستحاضہ کا حکم ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نفاس کی اکثر مدت ساٹھ دن ہے ترمذی نے امام شافعیؒ کا قول چالیس دن کا نقل کیا ہے جو صحیح نہیں ہے کیونکہ کتب شافعیہ میں ان کا مسلک ساٹھ دن کا نقل کیا گیا ہے۔ (**کما فی شرح المهذب ج ۲ ص ٤٨٢**)۔

امام مالکؒ سے اس کے بارے میں تین روایتیں ہیں۔ ایک روایت امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے دوسری روایت امام شافعی کے مطابق ساٹھ دن کی ہے اور تیسری روایت پچاس دن کی ہے۔

دراصل اس کے بارے میں کوئی صریح حدیث مرفوع موجود نہیں ہے۔ بلکہ فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کیں ہیں۔ لیکن حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت ام سلمہؓ کی حدیث پر عمل کیا ہے۔ چنانچہ ام سلمہ کہتی ہیں: "**کانت النفساء تجلس علی عهد رسول الله ﷺ أربعین یوما**۔(۱) تمام علماء کا قیاس سمجھنے کیلئے ہر

---

(۱) أخرجه الترمذی ۱۳۹ ۔ أبوداؤد ۳۱۱، ابن ماجه ٦٤٨، الدارقطنی ۱/ ۲۲۱، البیهقی ۱/ ۳٤۱۔

ایک امام کے نزدیک اکثر مدت حیض کیا ہے اس کو ذہن نشیں رکھیں، امام شافعیؒ کے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن، امام مالکؒ کے نزدیک پندرہ دن، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دس دن۔

بچے میں روح چار مہینہ سے قبل نہیں داخل ہوتی ہے بلکہ ان ایام میں خون جمع ہوتا رہتا ہے ۔لہذا جب روح بچہ میں داخل ہوتی ہے تو یہ خون بچہ کیلئے غذا ہو جاتا ہے اس میں حیض کا خون مستقل غذا بنتا رہتا ہے۔لیکن شروع کے چار مہینہ میں جو خون جمع ہوتا ہے اس میں حیض کا خون بھی ہوتا ہے اور وہ غذا نہیں بنتا ہے کیونکہ وہ دم فاسد ہوتا ہے بچہ کی ولادت کے بعد یہ خون نکلتا ہے (جس کو نفاس کہتے ہیں) چونکہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکثر مدت حیض دس دن ہے۔اس لئے ہر مہینہ میں سے دس دن کا خون دم حیض شمار ہوگا لہذا چار مہینہ میں چالیس دن ہو جائیں گے لہذا نفاس کی اکثر مدت حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک چالیس دن ہوئی۔اور شوافع کے نزدیک اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لہذا چار مہینہ کے اعتبار سے ساٹھ دن ہوگیں۔

كتاب التيمم

التيمم: مصدر من باب التفعل. وأصله من الأم وهو القصد، ومعناه الشرعي: قصد الصعيد الطاهر واستعماله بصفة مخصوصة لاستباحة الصلاة وامتثال الأمر. (بذل المجهود ج۱ ص۲۳۳ ۔) تیمم کے ذیل میں چار قابل ذکر اختلافی مسائل ہیں۔

۱۔ تیمم طهارة مطلقة ہے یا طهارة ضرورية؟ (۲) صعید طیب کی تفسیر (۳) کیفیت تیمم، (۴)۔الجمع بين الغسل والتيمم۔

الاختلاف في التيمم هو طهارة مطلقة أم طهارة ضرورية؟

حنفیہ کے نزدیک تیمم طہارۃ مطلقہ ہے لہذا وضوء کی طرح اس سے جتنی نمازیں چاہے پڑھ سکتا ہے اور اسکو دخول وقتِ صلاۃ سے پہلے بھی کر سکتا ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک تیمم طہارۃ ضروریہ ہے۔'' **الضرورۃ تتقدر بالضرورۃ**"
لہٰذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تیمم دخول وقت سے پہلے جائز نہیں ہے۔ پھر ائمہ ثلاثہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ ایک تیمم سے کتنی نمازیں پڑھنا جائز ہے؟۔ امام احمدؒ کے نزدیک ایک تیمم سے ایک وقت کی جتنی چاہے اتنی نمازیں فرض، نوافل اور قضاء وغیرہ میں سے پڑھ سکتا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر فرض نماز کیلئے مستقل تیمم ضروری ہے، البتہ فرض کے ساتھ نفل کا پڑھنا جائز ہے لیکن فرض نماز کی قضاء جائز نہیں ہے (۔ **شرح المهذب ۲/ ۳۱۸**)

امام مالکؒ وامام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم عدم ماء کی صورت میں ضرورۃً مشروع ہوا ہے اور وہ ضرورت فرض نماز وغیرہ کا اداء کرنا ہے۔ لہٰذا تیمم طہارۃ ضروریہ ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل : حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ تیمم پانی نہ ہونے کی صورت میں طہارت ہے لہٰذا اس کا حکم پانی کے حکم کی طرح ہوگا، کیونکہ تیمم وضوء کا قائم مقام ہے اور پانی طہارت مطلقہ ہے لہٰذا تیمم اس کا قائم مقام بھی طہارۃ مطلقہ ہوگا، ہماری دلیل حدیث شریف بھی ہے، چنانچہ حضرت ابوذرؓ سے مروی ہے جس کا ایک ٹکڑا ہے'' **فقال النبی ﷺ الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين**" (۱) امام احمدؒ کہتے ہیں کہ ایک تیمم سے ایک وقت میں جتنی چاہے اتنی نمازیں پڑھ سکتا ہے۔ وہ اس کو قیاس کرتے ہیں مستحاضہ پر کیونکہ مستحاضہ کے بارے آپ ﷺ نے فرمایا'' **توضئ عند كل صلاة**"۔ لہٰذا تیمم بھی ہر نماز کے وقت کیلئے کرے گا۔

الاختلاف فی تفسیر الصعید الطیب

قرآن کریم میں حکم ہے ﴿**فتيمموا صعيداً طيباً**﴾ لہٰذا صعید طیب سے تیمم بالاجماع جائز ہے۔ لیکن ''صعیداً طیبا'' کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

---

(۱) أخرجه النسائی ۳۲۰، أبوداؤد ۳۳۲، احمد ۲۱۳۶۲۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ نے اس کی تفسیر "ترابا منبثا" (اڑنے والی مٹی) سے کی ہے، لہذا ان کے یہاں صرف تراب سے اس شرط کے ساتھ تیمم کرنا مباح ہوگا کہ وہ ذی غبار ہو۔ حنفیہ میں سے یہی قول امام ابو یوسف کا ہے لیکن انہوں نے رمل (ریت) سے بھی تیمم کی اجازت دی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک (صعیداً) کا مصداق "وجہ الارض" ہے اور (طیبا) سے مراد "طاہر" ہے لہذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ "کل ما کان من جنس الارض" سے تیمم کرنا جائز ہے۔ جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ وہ گرم کرنے سے نہ گلے اور جلانے سے راکھ نہ ہو۔ جیسے، نورہ، زرنیخ، الکحل وغیرہ۔

الاختلاف فی کیفیة التیمم

یہاں پر دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) عددِ ضربات (۲) مقدارِ یدین۔

عددِ ضربات یعنی تیمم کرنے میں کتنی ضربیں ہوں گی؟ اس سلسلہ میں ایک ضرب سے لیکر چار ضرب تک کے اقوال ہیں لیکن دو قول مشہور ہیں (انظر معارف السنن۔ ج ا ص ۴۷۷)۔

امام احمدؒ، اسحاقؒ بن راهویةؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک تیمم کیلئے ضربِ واحد کافی ہے۔ یعنی ایک مرتبہ ہاتھ مٹی پر مار کر وجہ اور یدین پر مسح کرنا کافی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کیلیے دو ضربیں ہیں، ایک ضرب وجہ کیلئے اور دوسری ضرب یدین کیلئے۔ امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت امام احمدؒ کے مطابق اور دوسری روایت حنفیہ وغیرہ کے مطابق ہے۔

صاحب معارف السنن فرماتے ہیں: روی عن مالکؒ استحباب ثلاث ووجوب اثنتین۔ یعنی یعنی امام مالکؒ سے تین مرتبہ کا استحباب اور دو مرتبہ کا وجوب منقول ہے۔ (معارف السنن ج ا ص ۴۷۸)۔

دلیل: امام احمدؒ کی دلیل عمار بن یاسرؓ کی روایت ہے۔ **عن عمار بن یاسرؓ قال: سألت النبی ﷺ عن التیمم فأمرنی ضربة واحدة للوجه والکفین** ۔(۱)۔یعنی میں نے آپ ﷺ سے تیمم کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے مجھے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کیلیے ایک ضرب کا حکم فرمایا۔

امام ابوحنیفہؒ وامام شافعیؒ کی دلیل: **عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال فی التیمم ضربتین ضربة للوجه وضربة للذرا عین إلی المرفقین** ۔(الدار قطنی ۶۸۰)اس حدیث سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تیمم کیلئے دو ضربیں ہیں۔

نیز ہماری دلیل۔عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے" **عن النبی ﷺ قال التیمم ضربتان ضربة للوجه و ضربة للیدین إلی المرفقین**" (مستدرک حاکم ج ۱ ص ۱۷۹)۔

جواب دلیل احمد: امام احمدؒ جو حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ عمار بن یاسر کی روایت میں شدید اضطراب ہے کیونکہ ان سے ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے جس سے دو ضربیں ثابت ہوتی ہیں۔

حضرت عمارؓ سے مختلف روایتیں مروی ہیں اور اس میں شدید اضطراب ہے چنانچہ امام طحاویؒ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمارؓ قابل استدلال نہیں ہے۔امام ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بناء پر بعض اہل علم نے حدیث عمارؓ کی تضعیف کی ہے۔

مقدار "یدین" میں اختلاف

امام احمدؒ اور اهل ظاهر کے نزدیک تیمم میں مسح صرف رسغین تک واجب ہے اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے(المجموع ۲/ ۲۴۱)۔

---

(۱)أخرجه أبو داؤد ۳۲۳،البخاری ۳۳۹

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تیمم میں مسح مرفقین تک واجب ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل ۔عمار بن یاسرؓ کی روایت ہے۔"عن عمار بن یاسرؓ أن النبی ﷺ أمره بالتیمم للوجه والکفین" ۔یعنی نبی کریم ﷺ نے انھیں چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے لئے تیمم کا حکم دیا۔

دلیل جمہور: "عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال :التیمم ضربة للوجه وضربة للذراعین (دونوں ہاتھ) إلی المرفقین"(۱) امام احمدؒ، عمارؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ حضرت عمارؓ سے صراحتہ "مرفقین" کے الفاظ منقول ہیں، چنانچہ حضرت عمارؓ کہتے ہیں "کنت فی القوم نزلت الرخصة فأُمرنا، فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة أخری للیدین والمرفقین" یعنی میں لوگوں کے درمیان تھا جس وقت رخصت نازل ہوئی پس پھر ہم کو حکم ہوا چنانچہ ہم نے ایک ضرب چہرہ کیلئے لگائی پھر دوسری ضرب یدین کیلئے مرفقین کے ساتھ لگائی۔ہم نے پہلے ہی ذکر کیا تھا کہ عمارؓ کی حدیث میں شدید اضطراب ہے، چنانچہ انکی ایک روایت مونڈھوں تک کی ہے، اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے فرمایا کہ عمار کی حدیث قابل استدلال نہیں ہے۔

جمہور کی تیسری دلیل عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے" عن النبی ﷺ قال: التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للیدین إلی المرفقین"۔

قیاس بھی جمہور کی تائید کرتا ہے چنانچہ کیفیت مسح یدین میں مختلف روایتیں ہیں کسی روایت میں یدین کا ذکر ہے، کسی میں الکفین کا ذکر ہے، کسی میں مرفقین کا ذکر ہے، کسی میں نصف ذراع کا ذکر ہے، تو کسی میں آباط (بغل) تک ذکر ہے۔ چونکہ تیمم وضوء کا قائم مقام ہے لہذا اولی یہی ہے کہ جو یدین کی وضوء میں حد ہے وہی یدین کی حد تیمم میں ہو، جیسا کہ چہرہ کی جو حد ہے وہی حد تیمم میں بھی ہے۔

---

(۱) الدار قطنی ج۱ ص ۱۸۱۔البیهقی ۱/۲۱۰۔

الاختلاف فی الجمع بین الغسل والتیمم

جمع بین الغسل والتیمم جائز ہے یانہیں؟ یعنی اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہواور اسکے بدن کا بعض حصہ زخمی ہوتو اس صورت میں زخم پر تیمم اور صحیح حصہ پر غسل کرنا جائز ہے یانہیں؟

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بدن کے زخمی حصہ پر تیمم کر کے بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھونا جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفةؒ وامام مالكؒ فرماتے ہیں کہ اگر بدن کا اکثر حصہ زخمی ہے تو صرف تیمم کرے اور اگر اکثر حصہ صحیح ہے تو صحیح حصہ کو دھوئے اور زخمی حصہ پر مسح کرے۔ خلاصۂ کلام حنفیہ ومالکیہ کے یہاں جمع بین الغسل والتیمم جائز نہیں ہے اور شوافع اور حنابلہ کے یہاں جائز ہے۔

دلیل شوافع وحنابله: ان کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں: ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آکر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہوگیا پھر اتفاق سے اسکو احتلام ہوگیا، ان صحابی نے اپنے ساتھیوں سے سوال کیا "**هل تجدون لی رخصة فی التیمم؟**" ساتھیوں نے کہا "**ما نجد لك رخصة وأنت تقدر علی الماء**" یعنی تو پانی پر قادر ہے ہم تمہارے لئے رخصت نہیں پاتے۔ لہذا انھوں نے غسل کیا اور پانی دماغ کے اندر پہنچنے کی وجہ سے انکا انتقال ہوگیا، جب اس کی خبر صحابہ نے آپ ﷺ کو دی تو آپ ﷺ نے بہت سخت ناگواری کا اظہار فرمایا۔ اور فرمایا: "**قتلوه قتلهم الله تعالی**" اور فرمایا کہ جب تم کو علم نہیں تھا تو اسکو جاننے والوں سے کیوں نہیں پوچھا؟ اسکے بعد فرمایا "**إنما یکفیه أن یتیمم ویعصر أو یعصب، ثم یمسح علیها ویغسل سائر جسده**" (أبوداؤد) یعنی اسکو تیمم کرنا کافی تھا اور زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح کرتا اور باقی بدن کا غسل کرتا۔ "**یعصر أو یعصب**" دونوں ہم معنی ہیں یہ شک راوی کی طرف سے ہے۔ شوافع وحنابلہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہے۔ ناہیکہ تیمم اور غسل کے

درمیان جمع کرنا جائز ہے۔

دلیل حنفیہ ومالکیہ: ہم کہتے ہیں کہ تیمم وضوء یا غسل میں مشروع ہی اس وقت ہوا ہے جب پانی کا استعمال ناگزیر ہو جائے اور تیمم استعمال ماء کی ضد ہے، لہذا تیمم اور غسل دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

اور جس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے بیہقی اور دار قطنی نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، امام نوویؒ کا کہنا ہیکہ اسکے ضعف پر اتفاق ہے۔ کیونکہ اس حدیث کے متن میں رواۃ کا اختلاف ہے، بعض نے جمع بین الغسل والتیمم ذکر کیا ہے، بعض نے صرف غسل کو ذکر کیا ہے۔ نیز اس کی سند میں ایک راوی زبیر بن خریق ہیں جو مجہول ہیں، اور اگر ہم اس حدیث کو قابل استدلال مان بھی لیں تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث میں طہارت کے دو طریقے ذکر کئے گئے ہیں: کیونکہ **یتیمم ویعصب** میں واؤ، اَو کے معنی میں ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب ہوگا "**إنما یکفیه أن یتیمم**" یعنی صرف اسکو تیمم کرنا کافی تھا، **أو یعصر الخ**، یا سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرتا اور باقی بدن کو دھوتا یعنی آپ ﷺ کی مراد یہ نہیں ہے کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ آپ ﷺ کی مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی ضرورت پیش آئے تو صرف تیمم کیا جائے، یعنی اگر زخم زیادہ ہو تو صرف تیمم کیا جائے، اور اگر زخم تھوڑا ہو تو اس پر پٹی باندھکر پٹی پر مسح کیا جائے اور باقی بدن کو دھویا جائے نہ کہ زخم پر تیمم کیا جائے۔

باب التیمم فی الحضر

اس باب کے تحت دو اختلافی مسئلے ہیں

پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہیکہ اگر کوئی شخص پانی نہ پانے کی وجہ سے تیمم کرلے اور نماز پڑھکر فارغ ہو جائے پھر وقت کے اندر پانی پر قادر ہو جائے تو اس پر نماز کا اعادہ ہے یا نہیں؟۔

امام شافعی کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی ٹھنڈک کی وجہ سے تیمم کرے پھر اس سے نماز پڑھے تو کیا زوال عذر کے بعد اس پر اعادۂ صلاۃ واجب ہے یا نہیں؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعادۂ صلاۃ واجب نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اعادۂ صلاۃ واجب ہے۔

اصل میں اس اختلاف کی بنیاد مسئلہ "فاقد الطہورین" پر ہے، فاقد الطہورین یعنی جو نہ پانی پائے نہ پاک مٹی۔ ایسے شخص کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسکے لئے اداء بھی ہے قضاء بھی، یعنی نماز کا اعادہ واجب ہے اسی اصول کو امام شافعیؒ یہاں بھی منطبق کرتے ہیں۔

یہاں ایک اور اختلافی مسئلہ ہے کہ اگر نماز کے درمیان ہی میں تیمم کرنے والا پانی پر قادر ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک تیمم باطل ہو جائے گا شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک تیمم باطل نہ ہوگا۔

کتاب الجمعۃ

الجمعۃ: بضم المیم وبفتح المیم وبسکون المیم۔ تینوں حرکات جائز ہیں مشہور **بضم المیم** ہے، زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام "یوم العروبہ" تھا، بعد میں اسکا نام "یوم الجمعۃ" پڑ گیا بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ اسلامی نام ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ "اجماع الناس للصلاۃ" ہے۔ **(أنظر المجموع ۴/۴۰۲۔)**

باب فی وقت الجمعۃ

جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ امام احمدؒ اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔

دلیل امام احمدؒ: سہل بن سعدؓ کی مشہور حدیث ہے "**ماکنا نتغدی فی عهد رسول ﷺ ولا نقیل إلا بعد الجمعة**" (۱) یعنی ہمارا صبح کا کھانا اور قیلولہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں جمعہ کے بعد ہی ہوتا تھا۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہیکہ عربی میں غداء اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال شمس سے پہلے کھایا جاتا ہے ،لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرام زوال سے پہلے جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے ،ظاہری بات ہے اس صورت میں جمعہ کا وقت زوال سے پہلے ثابت ہوا، اسی طرح کی دوسری روایات سے امام احمدؒ استدلال کرتے ہیں۔

دلیل جمهور: عن أنسؓ "**کان النبی ﷺ یصلی الجمعة حین تمیل الشمس**۔ یعنی آپ ﷺ زوال شمس کے بعد جمعہ پڑھاتے تھے۔(رواه البخاری ۸۰۴/۱.) اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ جمعہ آپ ﷺ زوال شمس کے بعد ہی پڑھتے تھے۔ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ "**وکانوا إذا راحوا إلی الجمعة راحوا فی هیئتهم**" یعنی جب وہ لوگ (صحابہ کرام) جمعہ کیلیے جاتے تو اپنی حالت میں جاتے تھے۔اس میں جمعہ میں جانے کو لفظ "رواح" سے تعبیر کیا گیا ہے، اور لفظ رواح زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

جواب: جمہور کہتے ہیں کہ اول الذکر حدیث سے حنابلہ وغیرہ کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ "**ما کنا نتغدی الخ**" کا مطلب یہ ہے کہ ہم جمعہ کے دن جمعہ کی تیاری کی وجہ سے غدا کا کھانا مؤخر کرتے تھے۔یعنی جمعہ کے دن پہلے جمعہ پڑھ لیتے تھے اس کے بعد غدا کا کھانا کھاتے تھے۔اس حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ زوال سے پہلے پڑھی جایا کرتی تھی، نیز حنابلہ جو مطلب اس حدیث کا لیتے ہیں وہ آپ ﷺ کے عمل کے خلاف ہے یعنی امام احمدؒ کی مستدل حدیث تعجیل جمعہ پر محمول ہے، **کما قال النووی فی** (شرح المهذب ۴۳۱/۴)- **أنها کلها**

(۱) أخرجه البخاری ۹۳۹/ مسلم فی باب صلاة الجمعه حین تزول الشمس لم یذکر البخاری فی عهد رسول الله ﷺ

محمولة على شدة المبالغة فی تعجیلها بعد الزوال" یعنی جمعہ کے وقت کا ذکر زوال سے پہلے، جمعہ کو زوال کے بعد جلدی پڑھنے میں شدت مبالغہ پر محمول ہے۔

باب فی الغسل للجمعة

یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں۔

(۱) غسل جمعہ کا حکم کیا ہے؟ (۲) غسل جمعہ کے دن کیلئے مشروع ہے یا جمعہ کی نماز کیلئے۔

امام مالکؒ اور اصحاب ظواهر کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے امام مالکؒ سے ایک روایت عدم وجوب کی ہے، لیکن صاحب ھدایہ نے امام مالکؒ کا مسلک وجوب کا لکھا ہے۔

ائمه ثلاثه اور جمهور کا مذہب یہ ہیکہ غسل جمعہ سنت ہے۔

دلیل مالکؒ واصحاب ظواهر: عن ابن عمرؓ قال: قال النبی ﷺ: من أتى الجمعة فليغتسل۔ (أخرجه ابن ماجه ۱۰۸۸) ایسے ہی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔

اصحاب ظواہر وغیرہ کہتے ہیں کہ امر اس میں وجوب کیلئے ہے، اور اسکے وجوب پر قرینہ ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے" أن رسول الله ﷺ قال: الغسل یوم الجمعة واجب على كل محتلم" (۱)۔ اس حدیث میں لفظ واجب صراحت کے ساتھ موجود ہے۔

دلیل جمهور: جمہور کہتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں غسل جمعہ واجب تھا، اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ صحابہؓ کرام غربت کی وجہ سے ایک ایک لباس کئی کئی دن پہنے رہتے تھے اور انکے لباس بھی موٹے ہوتے تھے اور غسل بھی بہت کم کرتے تھے، پسینہ کی بو کی وجہ سے ملائکہ اور نظافت پسند مصلین کو کلفت ہوتی تھی جسکی وجہ سے آپ ﷺ نے جمعہ کے دن غسل کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا، چنانچہ ابو قتادہؓ سے مروی ہے" قال النبی ﷺ: من توضأ يوم

(۱) رواه البخاری /۸۵۸، ت/ ۸۷۹، مسلم / ۸۴۶، ابوداؤد ۳۴۱، النسائی ۱۳۷۶

الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو أفضل" (رواه ابوداؤد والترمذی والنسائی) ،اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ غسلِ جمعہ کے وجوب پر دلالت کرنے والی حدیثیں منسوخ ہیں۔

الغسل لليوم أوللصلاة ؟

امام محمدؒ اور بعض اصحاب ظواهر کے نزدیک غسل "لیوم الجمعہ" (یعنی جمعہ کے دن کے لئے) مشروع ہے۔

جمهور کے نزدیک غسل "لصلاۃ الجمعہ" مشروع ہے نہ کہ "لیوم الجمعہ ہے"۔

دراصل اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے ہے کہ غسل لیوم الجمعہ اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لصلاۃ الجمعہ مشروع ہوا ہے لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ غسل لصلاۃ الجمعہ مشروع ہوا ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز کو اور فرائض پر فضیلت حاصل ہے اور اسی فضیلتِ صلاۃ کی وجہ سے غسل کا حکم ہے،اس سلسلہ میں شیخ الحدیثؒ نے "أوجز المسالک" میں بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے، شائقین مراجعت فرمائیں۔

باب ما يصيب الثوب

جس طرح صحت صلاۃ کیلئے طہارت عن الحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اسی طرح طہارت عن الخبث سے بھی پاک ہونا ضروری ہے۔ یہاں ایک اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ازالۂ خبث کیلئے پانی متعین ہے یا دوسرے مائعات (بہنے والی) سے بھی خبث کا زائل کرنا جائز ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک نجاست کے زوال کیلئے پانی متعین ہے دیگر مائعات سے جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر بہنے والی چیز سے خبث کا پاک کرنا جائز ہے جس سے اسکا

زائل کرنا ممکن ہو جیسے سرکا، گلاب کا پانی، درخت کا پانی وغیرہ۔

دلیل جمہور: ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ احادیث شریفہ میں تطہیرِ نجاست کیلئے پانی متعین ہے، دیگر مائعات سے نجاست زائل کرنے کا ثبوت نہیں ہے۔

دلیل حنفیہ حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست میں اصل اسکا زائل کرنا ہے لہٰذا ہر وہ پاک چیز جس سے نجاست کا زوال ہو جائے اس سے پاک کرنا جائز ہوگا۔

جواب دلیل جمہور: اگر ہم مان لیں کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت حاصل کرنا حدیث سے ثابت نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ دیگر مائعات سے نجاست کے زائل کرنے سے منع بھی نہیں کیا گیا ہے، مزید براں حضرت عائشہؓ کے عمل سے اسکا ثبوت بھی ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: کہ اگر کپڑے پر حیض کا خون لگا ہوتا تو میں اسکو اپنے لعاب دہن سے تر کر کے رگڑ دیتی۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے زوال خبث کیا جا سکتا ہے۔

کیفیتِ تطہیر

اگر کوئی نجاست کپڑے وغیرہ کو لگے گی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو جرم والی ہوگی یا بغیر جرم (جسم) والی ہوگی اگر بغیر جرم والی ہے جیسے پیشاب وغیرہ تو بالاتفاق اسکا دھونا ضروری ہے۔ اور اگر جرم والی ہے اور خشک ہے تو بالاتفاق رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔ اور اگر جرم والی ہے اور تر ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غسل ضروری ہے، امام مالک اور امام احمدؒ کے نزدیک جرم والی تر نجاست رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔

دلیل امام مالکؒ و امام احمدؒ: ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے آپ ﷺ سے سوال کیا "إني امرأة أطيل ذيلي وأمشي في مكان القذر" یعنی میرا دامن لمبا ہے جو زمین پر گھسٹتا رہتا ہے اور میں زمین پر گندگی کی جگہ میں چلتی ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا

"یطھرہ مابعدہ (۱) یعنی اسکو پاک کردیگا جو اسکے بعد ہے، یعنی وہ نجاست زمین کی رگڑ سے پاک ہو جائے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں ترنجاست پر دامن کا گھسیٹنا نہیں ہوتا تھا بلکہ اونٹ اور بکریوں کے مینگنی پر گھسیٹنا ہوتا تھا جو خشک ہوتی تھیں۔

باب بول ما یؤکل لحمہ

جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اسکا بول بالاتفاق ناپاک ہے اور جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اسکے بول کے نجس اور غیر نجس ہونے میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بول مایوکل لحمہ پاک ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے جو کہ راجح ہے۔

امام ابوحنیفۃؒ ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک بول مایوکل لحمہ بھی نجس ہے۔

دلیل امام مالکؒ اور امام محمدؒ: ان کا استدلال حضرت انسؓ کی مشہور حدیث سے ہے "عن أنس أن أناسا من عرینة قدموا المدینة فاجتووھا فبعثھم رسول ﷺ فی ابل الصدقة وقال :اشربوا من ألبانھا و أبوالھا "(۲) اصحاب عرینہ کو مرض جوی ہو گیا تھا جسکو مرض استسقاء بھی کہتے ہیں، اس میں پیٹ پھول جاتا ہے، اور پیاس خوب لگتی ہے، ان لوگوں کو آپ ﷺ نے اونٹ کا دودھ اور اسکا پیشاب پینے کا حکم دیا، اگر انکا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپ ﷺ اسکو پینے کا حکم نہ دیتے۔

دلیل امام ابوحنیفۃ اور امام شافعیؒ: اس سلسلہ میں ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ وغیرہ

---

(۱) "اخرجہ ترمذی / ۱۴۳ ابوداؤد / ۳۸۳ ابن ماجہ / ۵۳۱ (۲) أخرجہ الترمذی / ۷۲ ابوداؤد البخاری / ۲۳۳ مسلم / ۱۶۷۱ احمد ۳ / ۳۰۷۔

کے بیشمار دلائل ہیں، چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے" قال النبي ﷺ استنزھوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه"(۱) . یہ حدیث عام ہے اس میں مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم ہے اس سے صاف واضح ہوتا ہیکہ ہر حیوان کا پیشاب نجس ہے۔

نیز ابن عمرؓ ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے"نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الجلالة و ألبانها" اور بعض روایات میں" عن ركو بها و أكل لحومها "اور بعض میں "نهى رسول الله ﷺ عن شرب لبن الجلالة" کے الفاظ آئے ہیں۔ جلالۃ اس جانور کو کہتے ہیں جو گندگی وغیرہ کھاتا ہو۔ صاحب معارف السنن فرماتے ہیں"فكان سبب النهي هو أكلها البعرة فعُلِم أنها نجس حيث سرت نجاستها إلى لحمها" (معارف السنن ۱ / ۲۷۵)، یعنی جلالۃ کے گوشت کھانے کی نہی کا سبب اسکا غلاظت وغیرہ کا کھانا ہے اس سے دلالۃ النص کے طور پر ماکول لحمہ کے بول وروث کی نجاست مستفاد ہوتی ہے۔

جواب دلیل مالکیہ: جس حدیث سے مالکیہ وغیرہ استدلال کرتے ہیں حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، سب سے بہتر جواب یہ ہیکہ آپ ﷺ کو ان کی شفاء پیشاب اور اسکے دودھ میں یقینی طور پر معلوم تھی، تداوی بالمحرمات سے اگر اسکے علاوہ کوئی دوسری دواء نہ ہو تو اس سے علاج کرنا درست ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلۂ مضطر کے ہے، چنانچہ قرآن میں حالتِ اضطرار میں لحمِ خنزیر کے کھانے کی اجازت ہے، لہذا یہاں بھی حالتِ اضطرار میں اونٹ کے پیشاب سے علاج کرنا درست ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

باب بول الصبي يصيب الثوب

شیر خوار بچہ کا پیشاب داؤد ظاہری کے نزدیک نجس نہیں ہے جبکہ جمہور اسکے نجاست کے قائل ہیں۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک بول صبي اور صبیہ دونوں نجس ہیں، بول صبیہ میں بالاتفاق غسل

---

(۱) . أخرجه ابن ماجه ۱ / ۲۱ الدار قطني ۱ / ٤٧ مستدرك ۱ / ۱۸۳

ہے لیکن بول صبی کے تطہیر کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بول غلام دھونے کے بجائے اس پر چھینٹے مار دینا کافی ہے۔

امام اعظمؒ و امام مالکؒ کے نزدیک بول صبیہ کی طرح بول صبی میں بھی غسل ضروری ہے۔ البتہ مبالغہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ غسل خفیف کافی ہے، بول جاریہ کا بالاتفاق دھونا واجب ہے (المجموع ۲/ ۵۴۲)۔

دلیل شوافع وحنابلہ: اصل میں بول صبی کے تطہیر کے طریقہ میں مختلف حدیث میں مختلف الفاظ وارد ہوئے ہیں بعض روایتوں میں "الرش" اور بعض میں "النضح" وارد ہوا ہے، اور بعض روایتوں میں "الصب" اور بعض روایتوں میں "إتباع الماء" وارد ہوا ہے، (الكل أخرجه مسلم في صحيحه ۱/ ۱۳۹)

امام شافعیؒ وغیرہ ان تمام روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں بولِ غلام کے ساتھ "نضح" یا "رش" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں جن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہیں، چنانچہ قیس بنت محصنؓ سے مروی ہے آپ ﷺ نے ایک بچہ کو جو ابھی کھانا شروع نہیں کیا تھا اپنے گود میں بیٹھایا "**فبال على ثوبه ﷺ فدعا بماء فنضحه ولم يغسله**" (۱)

حنفیہ وغیرہ کا استدلال ان روایات سے ہے جس میں بولِ غلام کے طریقۂ تطہیر میں "صب عليه الماء" اور "أتبعه الماء" وارد ہوا ہے، جو غسل پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "**أتي رسول الله ﷺ بصبي فبال عليه فدعا**

---

(۱) أخرجه البخاری/ ۲۲۳، مسلم/ ۱۰۳ فی الطهارت داؤد/ ۳۷۴ ترمذی ۷۱ ابن ملجه ۵۲۴ احمد ۲۸۵ الدارمی ۱/ ۱۸۹ النسائی ۱/ ۱۵۷ الطحاوی ۱/ ۶۴ الحاکم ۱/ ۱۶۵.

بماء فأتبعه إياه"(۱). یعنی آپ ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا جس نے آپ ﷺ پر پیشاب کردیا تو آپ ﷺ نے پانی منگوایا پھر اسکو پیشاب پر یکے بعد دیگرے ڈال دیا۔ ان وجوہات کی بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں حنفیہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نضح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں انکے ایسے معنی مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے مطابق ہوں چنانچہ غسلِ خفیف معنی مراد لینے میں یہ مقصد حاصل ہے، کیونکہ نضح اور رش کے معنی جہاں چھینٹے مارنے کے آتے ہیں وہیں اسکے معنی غسل خفیف کے بھی آتے ہیں اور خود امام شافعیؒ نے حضرت سہل بن حنیفؓ کی روایت جس میں آنحضرت ﷺ نے مذی کے تطہیر کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا "یكفيك أن تأخذ كفاً من ماء فتنضح به ثوبك حيث ترى أنه أصابه منه" یہاں امام شافعیؒ نے نضح کے معنی غسل خفیف لیا ہے، ایسے ہی "رش" کے الفاظ دم حیض کے تطہیر کے سلسلے میں وراد ہوئے ہیں اور یہاں بھی 'رش' کے معنی امام شافعیؒ نے غسل خفیف کے لیا ہے ۔اسی طرح بہت سے مقامات پر امام شافعیؒ نے 'نضح' اور 'رش' کے معنی غسل کے لیا ہے ،اب حنفیہ اگر رش اور نضح کے معنی غسل کے لیتے ہیں تو اسمیں کیا مضائقہ ہے، بلکہ زیادہ بہتر یہی ہے کیونکہ اس صورت میں 'رش' اور 'نضح' کے معنی "صب عليه الماء" اور "إتباع الماء عليه" کے مطابق ہو جائیں گے اور روایات میں تعارض سے حفاظت ہو جائے گی ۔البتہ احادیث سے اتنی بات ضرور سمجھ میں آتی ہیکہ بول جاریہ اور بول غلام میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ جاریہ میں غسل شدید ہوگا اور بول غلام میں غسل خفیف ہوگا۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ بولِ جاریہ اور بولِ غلام میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن تحقیقی جواب یہ ہے کہ جاریہ کا بول زیادہ غلیظ اور مُنتن (بدبودار) ہوتا

---

(۱) أخرجه البخاري ۱/۲۲۲ احمد ۹/۳۱۰ مالك في المؤطا ۱/۶۴ النسائي ۱/۱۵۴ الطحاوي ۱/۹۲ البيهقي ۲/۴۱۴ مسلم في الطهارت ۲۸۶ ابن ماجه ۵۲۳/

ہے اور غلام کا اس درجہ غلیظ نہیں ہوتا، اور جب شیر خواری کی مدت گزر جاتی ہے تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلاظت پیدا ہو جاتی ہے لہذا اس صورت میں اس کے لئے بھی غسل شدید ہوگا۔

باب الأرض يصيبها البول

اگر زمین پر آدمی یا کسی جانور وغیرہ کا پیشاب ہو تو اس کے تطہیر کا طریقہ کیا ہے؟ طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک ارض کی تطہیر کیلئے پانی متعین ہے۔

حنفیه کے نزدیک تطہیر ارض کے تین طریقے ہیں (۱) جفاف: یعنی ناپاک زمین خشک ہو جانے سے خود بخود پاک ہو جاتی ہے (۲) صب الماء: یعنی زمین پر پانی بہادینے سے وہ پاک ہو جاتی ہے (۳) حفر: یعنی زمین کھودنے اور ناپاک مٹی منتقل کر دینے سے پاک ہو جاتی ہے۔

دلیل ائمه ثلاثه: انکا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے جس میں آپ ﷺ نے ایک اعرابی کے مسجد میں پیشاب کر دینے پر فرمایا "**أهرقوا عليه سجلا من ماء**"(۱) یعنی اس پر پانی کا ایک ڈول بہادو۔

حنفيه کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ یبس الارض (یعنی زمین کے خشک ہو جانے) سے بھی اس کی تطہیر ہو جائے گی۔ اس پر صحابۂ کرام کے بہت سارے آثار ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "**زكلة الأرض يبسها**" یعنی زمین کی صفائی اس کا خشک ہو جانا ہے (شرح النقاية ۴۴/۱)۔ ایسے ہی ایک اثر ابن أبی شیبہ نے ابو جعفر محمد بن علی الباقر کا نقل کیا ہے۔ مصنف بن أبی شیبہ میں ابو قلابہ کا اثر "**إذ جفت الأرض فقد زكت**" بھی منقول ہے۔ (معارف السنن ۱/۳۶۱)

---

(۱) أخرجه البخاری ۲۲۰، مسلم ۲۵۸، ابو داؤد ۳۸۰، النسائی ۵۳، ابن ماجه ۵۲۸، الترمذی ۱۴۷، احمد ۲۸۲/۲، البیهقی ۴۲۸/۲۔

۱/۵۰۵) نیز بعض دوسرے صحابہ وتابعین سے اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب خلاف قیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں ہیں۔

أئمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کے پیش کردہ مستدل حدیث میں ایک بہترین طریقۂ تطہیر کو بیان کیا گیا ہے، لیکن اس سے دوسرے طریقۂ تطہیر کی نفی نہیں ہوتی۔

فائدہ نجس زمین اگر خشک ہو جائے تو اس پر نماز پڑھنا درست ہے لیکن اس مٹی سے تیمم کرنا درست نہیں ہے۔

باب إعادة الصلوٰة من نجاسة تكون فى الثوب

اگر کوئی شخص نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی دیکھے تو کیا حکم ہے، اعادۂ صلاۃ واجب ہے یا نہیں؟

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک اعادۂ صلاۃ واجب ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اعادۂ صلاۃ واجب نہیں ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی تھا لیکن قول جدید امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ہے۔

دلیل: امام مالکؒ کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے جو کافی طویل ہے۔ اس کا مختصراً خلاصہ یہ ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہؓ سے دم حیض جو کپڑے کو لگ جائے اس کے بارے میں مسئلہ دریافت کیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے تو ایک آدمی نے کہا "یا رسول اللہ ﷺ **هذه لمعة من دم**" یعنی آپ کے کپڑے پر دم (خون) کا نشان ہے۔ پھر آپ ﷺ نے اس کپڑے کو میرے پاس بھیجا میں نے اسکو دھل کر آپ ﷺ کے پاس واپس پہنچا دیا، آپ ﷺ نے پھر اس کو زیب تن فرمالیا (أخرجه أبو داؤد) امام مالکؒ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس کو پہن لیا اور پھر اس کے بعد جو نماز اس کپڑے میں ادا کی تھی اسکا اعادہ نہیں کیا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ نجاست لگے

کپڑے پہن کر نماز پڑھنے کے بعد اعادۂ صلاۃ واجب نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دوسری دلیل: ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے جس کو ابوداؤد نے "**باب الصلاۃ فی النعل**" کے تحت ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ ﷺ صحابۂ کرام کو نماز پڑھا رہے تھے آپ ﷺ نے جوتا اتار دیا تو صحابۂ کرام نے بھی جوتا اتار دیا، جب آپ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: "**ماحملکم علی إلقا ئکم نعالکم قالوا: رأیناك ألقیت نعلیك ،قال: إن جبرئیل أخبرنی أن فیهما قذرا**" مالکیہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کو اپنے جوتے میں نجاست کا علم ہوا لیکن آپ نے نماز پڑھنی جاری رکھی نماز توڑ کر اسکا اعادہ نہیں کیا۔

جمهور کی دلیل: جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کی آیت ﴿ **وثیابك فطهر**﴾ ہے اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی صحت کیلئے طہارت ثوب شرط ہے، لہذا اگر کپڑا نجس ہوگا تو نماز نہیں ہوگی لہذا کپڑے پر نجاست کا علم ہونے کے بعد کپڑے کو پاک کر کے اعادۂ صلاۃ ضروری ہوگا۔

جواب دلیلِ مالکؒ: جمہور کی طرف سے ان احادیث کے بہت سارے جوابات دیئے گئے ہیں، پہلی حدیث کا جواب یہ ہیکہ وہ خون دم قلیل اور مقدار معفو تھا اور اسکا دھونا صرف تنظیف کے لئے تھا، کیونکہ دمِ حیض عموماً ایک آدھ قطرہ ہی آتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہیکہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے، ہوسکتا ہے بعد میں اعادۂ صلاۃ کیا ہو جسکا علم کسی کو نہ ہوا ہو۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہیکہ اس حدیث میں جو لفظ 'قذر' مذکور ہے ہوسکتا ہے اس سے کوئی گھناؤنی چیز مراد ہو نہ کہ شئی نجس۔ واللہ اعلم بالصواب

(قداستکمل کتاب الطهارت بتوفیق الله وعونه وفضله)

(۸ جمادی الثانی، یوم الجمعة ۱٤۲٦ 15-07-2005

كتاب الصلاة

الصلاة في اللغة :الدعاء وهي في الشرع عبادة عن الأفعال المعلومة، فإذاورد في الشرع أمر بصلاة أوحكم معلق عليها انصرف بظاهرها إلى الصلاة الشرعية وهي واجبة (فرض) بالكتاب والسنة والإجماع.

(المغني ١/ ٣٦٩)

باب ماجاء في أوقات الصلاة

واضح ہو اوقات صلاۃ میں دو معرکۃ الآراء اختلاف ہے، ایک انتہاءِ وقتِ ظہر دوسرے انتہاءِ وقتِ مغرب میں، لیکن اتمام فائدہ کی غرض سے دوسرے معمولی اختلافات کو بھی ہم إن شاء اللہ ذکر کریں گے۔

باب في وقت الفجر

فجر نماز کا ابتداء وقت بالاتفاق فجر ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد ہے، اور انتہاء وقت میں اختلاف ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک فجر کا انتہاء وقت إلی الإسفار وقت مختار ہے اور إلی طلوع الشمس وقت جواز ہے۔

عند الاحناف انتہاء وقت مطلقا الی طلوع الشمس ہے بلکہ اسفار میں پڑھنا افضل ہے۔ ”مستفاد من بذل المجهود“ ۱/ ۲

باب في وقت الظهر

ظہر کے وقت کی ابتداء باجماع فقہاء زوال کے بعد سے ہوتی ہے، انتہاء وقت میں معرکۃ

الآراء اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ حنفیہ میں سے صاحبین اور امام زفرؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت سایہ اصلی کے علاوہ ایک مثل تک باقی رہتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں چار روایتیں ہیں، ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت مہمل ہے، تیسری روایت یہ ہیکہ مثل اول سے مثل ثانی تک کا وقت بین الظہر والعصر مشترک ہے۔ مشہور اور مفتی بہ قول یہ ہیکہ ظہر کا آخری وقت سایہ اصلی کے علاوہ دو مثل تک رہتا ہے۔

دلیل جمہور: جمہور کا استدلال امامت جبرئیل کی حدیث سے ہے "عن ابن عباسؓ قال رسول الله ﷺ أمني جبرئيلؑ عند البيت مرتين فصلى الظهر حين زالت الشمس وكانت قدر الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شئ مثل ظله" (۱) یعنی جبرئیل نے مجھے خانہ کعبہ کے پاس دو مرتبہ نماز پڑھائی چنانچہ پہلی مرتبہ ظہر کی نماز پڑھائی جس وقت سایہ شراک کے مثل تھا پھر عصر کی نماز پڑھائی جس وقت ہر چیز اپنے سایہ کے مثل تھی۔ الشِراك، بکسر الشین تسمہ باندھنے کی جگہ کو شراک کہتے ہیں جو کہ پاؤں کے اوپر پنڈلی کے قریب ہوتی ہے۔ شراک سے مراد یہاں الفئ الأصلی (سایہ اصلی) ہے۔ (حاشیہ السندی شرح سنن نسائی للسیوطی، ۱/۲۲۲) یہ حدیث اس بات پر صریح دلیل ہے کہ ظہر کا انتہاء وقت سایہ کے مثل اول تک رہتا ہے، کیونکہ جبرئیل نے عصر کی نماز آپ ﷺ کو ایک مثل پر پڑھائی، تو ظاہری بات ہے ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو گیا تبھی تو عصر ایک مثل پر پڑھائی۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ: حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے، إذا اشتد الحر ...

(۱) أخرجه ابوداؤد /۳۹۳ ترمذی /۱۴۹ احمد ۱/۳۳۳ البیهقی ۱/۳۶۵ عبدالرزاق /۲۰۲۸ الحاکم ۱/۱۹۳ ابی شیبه ۱/۳۱۷

۔فابردواعن الصلاة فإن شدة الحر من فيح جهنم" (۱) یعنی گرمی بڑھ جائے تو نماز تھوڑے ٹھنڈے میں پڑھو کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کے سانس کی وجہ سے ہے۔ وجہ استدلال یہ ھیکہ حجاز وغیرہ میں مثل اول پر گرمیوں میں ابراد نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس وقت آسمان پورے شباب پر شرارے برساتا ہے۔

دوسری دلیل: أبوذرؓ یقول: کنا مع رسول الله ﷺ فی سفر فأراد المؤذن (بلالؓ) أن یؤذن للظهر، فقال النبی ﷺ: أبْرِد، ثم أراد أنْ یؤذن فقال ﷺ له: أبرد مرتین أو ثلاثا حتی رأینا فیئ التلول فقال ﷺ: إن شدة الحر من فیح جهنم فإذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة۔ (۲) یہاں استدلال حتی رأینا فیئ التلول سے ہے۔ تلول: تِلّ کی جمع ہے اسکے معنی ٹیلہ کے ہیں مطلب یہ ھیکہ حضرت بلال نے اتنی تاخیر کی کہ ہم لوگوں کو ٹیلوں کا سایہ نظر آنے لگا، جیسا کہ مشاہدہ ہے کہ ان چیزوں کا سایہ زمین پر بہت دیر میں پڑتا ہے۔ بخاری میں کتاب الأذان میں "حتی ساوی الظلُّ التلولَ" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، اس سے تو بہت زیادہ تاخیر معلوم ہوتی ہے کیونکہ ٹیلوں کے منبسط (دراز) ہونے کی وجہ سے سورج کی روشنی اسکے دائیں بائیں سے گذر کر اس کے پیچھے اسکا سایہ جلدی نہیں پڑنے دیتی ہے اور جب چیزوں کا سایہ دو مثل سے زائد ہوجاتا ہے تب جاکر اسکے ٹیلہ کا سایہ اسکے مثل ہوتا ہے۔

تیسری دلیل حدیث قیراط ہے جو عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے، جسکو امام بخاریؒ نے "کتاب مواقیت الصلاۃ ج۱/ص۷۹" پر نقل کیا ہے جو کہ بہت طویل ہے۔ جسکو اس مختصر رسالہ میں لانا مناسب نہیں۔ فلیراجع ہناک۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد / ۴۰۲، ابن ماجه ۶۷۸، ترمذی / ۱۵۷، احمد / ۷۶۱۷، مسلم فی کتاب المساجد / ۸۰۔ (۲) أخرجه البخاری / ۲۶۹ مسلم ۶۱۶

قول فیصل۔ مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہیکہ اس میں سے کوئی بھی حدیث اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے، اسکے برخلاف ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں حدیث جبرئیل صریح ہے، کیونکہ اس میں پہلے دن عصر کی نماز مثلِ اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے اسلئے یہ حدیثیں حدیث جبرئیل کا مقابلہ نہیں کرسکتی ہیں، اسی بناء پر صاحبین نے مثل اول والی روایت کو اختیار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحب کی ایک جداگانہ رای ہے جو کہ قابل توجہ ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں اس معاملہ میں صحیح یہ ہیکہ مابین المثلین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، معذورین ومسافرین کیلئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں۔ ایسے ہی کچھ صاحب درمختار فرماتے ہیں "وأن المثل الثانی وقت الضرورة للظهر" علامہ نووی بھی یہی فرماتے ہیں چنانچہ وہ رقم طراز ہیں "للظهر ثلاثة أوقات (۱) وقت فضيلة (۲) وقت اختيار (۳) وقت عذر، فوقت الفضيلة أوله، ووقت الاختيار مابعد وقت الفضيلة إلى آخر الوقت، ووقت العذر وقت العصر فى حق من يجمع بسفر أو مطر (شرح المهذب ۲۸/۳)

باب ماجاء فى وقت العصر

اول وقت عصر میں وہی اختلاف ہے جو ظہر کے آخری وقت میں اختلاف ہے، کیونکہ ائمہ اربعہ کے نزدیک ظہر کے بعد عصر کا وقت فوراً شروع ہوجاتا ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کی روایت یہ ہیکہ ظہر اور عصر کے درمیان مہمل وقت بھی ہے، جس میں نہ عصر پڑھی جائے گی اور نہ ظہر پڑھی جائے گی اور انتہائے عصر کا وقت غروب شمس ہے۔

باب ماجاء فی وقت المغرب

مغرب کے وقت کی ابتداء بالاتفاق غروب شمس کے بعد ہے لیکن انتہائے وقت میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک مغرب کا انتہائے وقت شفق احمر ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مغرب کا انتہائے وقت شفق ابیض ہے۔ اختلاف کی وجہ دراصل شفق کے معنی کو لیکر ہے، کیونکہ مغرب کا انتہائے وقت بالاتفاق شفق کے غیبوبت تک ہے جیسا کہ حدیث جبریل سے ثابت ہوتا ہے، جسکا ذکر گذر چکا۔

دلیل جمہور: خلیل بن احمد کا قول یہ ہیکہ "الشفق ھوا الحمرۃ" جمہور نے انکے قول کو اختیار کیا نیز حضرت ابن عمرؓ سے موقوفا مروی ہے "الشفق ھوالحمرۃ" رواہ مالک وغیرہ۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہیکہ مبرد، زفر اور تغلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرہ اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہذا غیبوبت شفق اسی وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، نیز ابومسعود انصاریؓ کا مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے" حین یسود الأفق "(رواہ ابوداؤد) معلوم ہونا چاہئے کہ غروب شمس کے بعد افق پر پہلے سرخی آتی ہے پھر سفیدی آتی ہے اسکے بعد تاریکی چھاتی ہے، ابن مسعودؓ نے مغرب کا انتہائے وقت یہی سواد بیان کیا ہے، لہذا بیاض افق تک مغرب کا وقت رہے گا۔

باب ماجاء فی صلاۃ العشاء

عشاء کے نماز کے وقت کی ابتداء بالاتفاق بعد انتہائے وقت مغرب ہے، لیکن انتہائے وقت عشاء میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک طلوع صبح صادق تک ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق ثلث لیل تک دوسرے قول کے مطابق نصف لیل تک ہے۔

دليل امام شافعیؒ وامام مالكؒ: حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے عمال کے پاس خط لکھا جس میں عشاء کے وقت کے بارے میں لکھا" **والعشاء إذا غاب الشفق إلى ثلث الليل**" (مؤطا مالک)

حنفيه كی دليل: حضرت ابو ہریرہؓ سے عبیدہ بن جریجؒ نے پوچھا کہ عشاء کے نماز کی حد زیادہ سے زیادہ کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا" **طلوع الفجر** " (رواہ الطحاوی) اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ عشاء کے وقت کی انتہاء طلوع فجر تک ہے۔

جواب: حضرت عمرؓ نے" **إلى ثلث الليل** " سے عشاء کا انتہاء وقت نہیں ذکر کیا بلکہ وقتِ استحباب کا ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے احناف کے نزدیک عشاء کا وقت ثلث لیل تک مؤخر کرنا مستحب ہے اور نصف لیل تک مؤخر کرنا مباح ہے اور طلوع فجر تک مؤخر کرنا مکرہ تحریمی ہے۔

-(مستفادة من معارف السنن ۲/ ۲۷)۔

الاختلاف فی الأوقات المستحبة

واضح ہونا چاہئے کہ مواقیت مستحبہ کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہیکہ ہر نماز میں تاخیر افضل ہے، سوائے مغرب کے۔ اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہیکہ ہر نماز میں تعجیل افضل ہے سوائے عشاء کے۔ ہم انشاء اللہ ائمہ اربعہ کے اختلاف مع انکے دلائل کے ذکر کریں گے۔

باب ماجاء فی اختلاف الوقت المستحب فی الفجر

أئمه ثلاثه کے نزدیک فجر کی نماز تعجیل کر کے پڑھنا افضل ہے۔

ابو حنيفه کے نزدیک فجر کی نماز تاخیر کر کے پڑھنا افضل ہے۔

دليل ائمه ثلاثه: حضرت عائشہ فرماتی ہیں: **إن كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح فينصرف النساء مُتلَفِّفات بمُروطهن مايُعرفن من الغلَس** (۱): یعنی

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ٤٢٣، ترمذی ۲۵۳، مالك ١ / ٥ البخاری ۳۸۲، مسلم ٦٧٥، ابن ماجه ٦٦٩، النسائی ١ / ٢٧١، الدارمی ١ / ٢٧٧ البيهقی ١ / ٤٥٤، احمد ٢ / ٢٥٨، الطحاوی ١ / ١٧٦، الشافعی ١ / ٥٠.

آپ ﷺ صبح کی نماز پڑھاتے پس عورتیں اپنے چادروں میں لپٹی ہوئی واپس ہوتیں، وہ تاریکی کی وجہ سے نہیں پہچانی جاتی تھیں۔ کلمہ "إن" مخففہ من المثقلہ ہے۔ "غلس" کہتے ہیں "ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصبح" قال الخطابي: الغلس اختلاط ضياء الصبح بظلمة الليل (عون المعبود ١/٦٥)۔

دوسری دلیل حضرت انصاریؓ کی روایت ہے "أن رسول الله ﷺ صلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها ثم كانت صلاته بعد ذالك التغليس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر" (١) یعنی ایک مرتبہ آپ ﷺ نے صبح کی نماز تاریکی میں پڑھائی پھر دوسری مرتبہ پڑھائی جس میں اسفار کیا پھر آپ ﷺ کی نماز تاریکی میں ہوتی تھی یہاں تک آپ ﷺ کا انتقال ہوگیا پھر دوبارہ اسفار میں نماز نہیں پڑھائی۔

دلیل حنفیہ: رافع بن خدیجؓ سے مروی ہے "قال النبي ﷺ: أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر (٢) صحابۂ کرام نماز فجر میں اسفار کرتے تھے، معنی الاسفار "أن يضح الفجر فلا يشك" (معارف السنن ٢/٤٠)

جواب دلیل أئمہ ثلاثہ ۔حدیثِ عائشہؓ کا حنفیہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ لفظ "من الغلس" حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے بلکہ یہ کسی راوی کا ادراج ہے حضرت عائشہؓ کا قول مایعرفن پر ختم ہوگیا۔ اور حضرت عائشہؓ کی منشاء یہاں یہ بتانا ہے کہ عورتیں چادر میں لپٹی ہوئی آتی تھیں، اسلئے انھیں کوئی پہچان نہیں پاتا تھا، حضرت عائشہؓ کا مقصد عورتوں کے پردے کا اہتمام بیان کرنا ہے۔ راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا اس لئے اس نے "من الغلس" کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ "من الغلس" کے ادراج من الراوی ہونے پر دلیل یہ ہیکہ یہ روایت ابن

(١) أبوداؤد /٣٩٤ البيهقي ١/٣٦٣ الدارقطني ١/٢٥٠ الحاكم ١/١٩٢۔ (٢) أخرجه الترمذي /١٥٤ أبوداؤد /٤٢٤ ابن ماجه /٢٧٢ النسائي ١/٢٧٢ الطحاوي ١/١٧٩ الدارمي ١/٢٧٧۔

ماجہ (حدیث نمبر ۶۶۹) میں ان الفاظ کے ساتھ سند صحیح کے ساتھ منقول ہے جس میں "فلایعرفھن أحد" کے بعد "تعني من الغلس" کا ذکر ہے جو صاف بتلا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، امام طحاوی نے اپنی روایت میں من الغلس کا ذکر ہی نہیں کیا۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہیکہ نماز تہجد میں اکثر صحابۂ کرام آتے تھے اور فجر کے اول وقت میں تقریبا تمام صحابہ کرام کا اجماع ہوجاتا تھا اسلئے انکو اول وقت میں آپ ﷺ فجر کی نماز پڑھا دیا کرتے تھے۔ حنفیہ کی دلیل حدیث قولی ہے جسکو ائمہ ثلاثہ وغیرہ کی دلیل حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الظهر

جمهور أئمه ثلاثه کا مذہب یہ ہیکہ ظہر کو جاڑے میں تعجیل سے پڑھنا مستحب ہے اور گرمی میں تاخیر کرنا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ظہر میں تعجیل اولی ہے چاہے گرمی ہو یا سردی ہو۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "**ما رأیت أحدا کان أشد تعجیلاً للظهر من رسول الله ﷺ ولا من أبی بکرؓ ولا من عمرؓ**" اس حدیث سے آپ ﷺ کا اور شیخین کا ظہر کو جلدی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

دلیل جمهور: عن أبی هریرة أن النبی ﷺ قال: إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة فإن شدة الحر من فیح جهنم" (قد سبق تخرجه فی وقت الظهر)، امام شافعیؒ اس حدیث میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے آتے ہوں انکی رعایت میں نماز مؤخر کرنا بہتر ہے، الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک تاخیرِ ظہر کی وجہ گرمی نہیں ہے بلکہ کثرتِ جماعت ہے لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے اور دلیل میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے کہ آپ ﷺ سفر کی حالت جب مؤذن اذان کیلئے کھڑا ہوتا تو آپ ﷺ اسکو بار بار ابراد کا حکم فرماتے، یہاں تک کہ ٹیلوں کا سایہ

اسکے برابر ہوگیا، "حين ساوى الظل التلول (۱) ۔ حالانکہ تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا۔ جمہور کی دلیل حدیث قولی ہے ظاہری بات ہے اسکو حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی صلاۃ العصر

أئمه ثلاثه کے نزدیک عصر میں تعجیل مستحب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عصر میں تاخیر مستحب ہے، لیکن اتنی تاخیر نہ ہو کہ سورج کا رنگ زرد ہو جائے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل أن تظهر" (۲) یعنی حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ عصر کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے کہ دھوپ انکے حجرے میں موجود ہوتی تھی اس سے پہلے کہ دھوپ دیواروں پر چڑھے۔ یہاں "تظهر" کے معنی "تعلو وتصعد" کے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کا اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہیکہ بقول انکے عصر کا وقت ایک مثل سے شروع ہو جاتا ہے، اور اس وقت سورج کافی اونچائی پر رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس کی روشنی حجرہ کے صحن میں پہنچتی تھی اور اسی وقت میں آپ ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ عصر میں تعجیل کرتے تھے۔

دوسری دلیل: عن أنس ابن مالكؓ كان رسول الله ﷺ يصلي عصر والشمس مرتفعة حية فيذهب الذاهب إلى العوالي فيأتيهم والشمس

---

(۱) أخرج هذا الحديث الترمذي / ۱۵۷ ابوداؤد / ۴۰۲ ابن ماجه / ۴۷۸ احمد / ۷۴۱۷ مسلم في كتاب المساجد / ۱۸۰۔ (۲)۔ أخرجه ابوداؤد / ۴۰۳، ترمذي ۱۵۹، البخاري ۵۴۵، احمد ۲۴۱۵۰۔

مرتفعة" (۱) یعنی نبی کریم ﷺ صحابہ کرام کو نماز پڑھاتے اور سورج ایک دم اونچا رہتا، پس کوئی جانے والا عوالی جاتا پھر انکے پاس آتا اس حال میں کہ سورج کافی اونچائی پر ہوتا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ عصر کی نماز جلدی پڑھتے تھے تبھی تو جانے والا عوالی (جو مدینہ سے چار میل کے فاصلے پر تھا) سے واپس آتا اور اس وقت بھی سورج بلند رہتا۔

حنفیه کی دلیل : علی بن شیبان کی حدیث ہے، "**قال: قد منا علی رسول الله ﷺ المدينة فكان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقية**" (ابوداؤد ٤٠٤) **بيضاء نقية: اى صافية اللون عن التغير والاصفرار.** (عون المعبود ١/٥٦). یعنی آپ ﷺ عصر کو مؤخر کرتے تھے، جب تک سورج سفید چمکتا ہوا ہوتا۔ لفظ 'یؤخر العصر' اس بات پر صریح دال ہے کہ آپ ﷺ نماز عصر مؤخر کر کے پڑھتے تھے۔

دوسری دلیل: **عن أم سلمة قال كان رسول الله ﷺ أشد تعجيلاً للظهر منكم وأنتم أشد تعجيلاً للعصر**" - یہاں ام سلمہ تعجیلِ عصر پر تنقید کر رہی ہیں ،جس سے واضح ہوتا ہے ہیکہ عصر میں تاخیر اولی ہے۔

جواب دلیل ائمہ ثلاثہ: پہلی حدیث کا جواب یہ ہیکہ جو صاحب 'بدائع الصنائع' اور امام طحاوی وغیرہ نے دیا ہے کہ اس حدیث سے تعجیل پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہ کے حجرے کی دیواریں چھوٹی اور نیچی تھیں تو ظاہر سی بات ہے کہ اس صورت میں سورج کی دھوپ حجرے میں شام تک رہے گی لہذا اس حدیث سے تعجیل عصر پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

دوسری حدیث کا جواب۔ اس حدیث میں عوالی کی مسافت چار میل جزماً ذکر نہیں کی گئی ہے، بلکہ شکاً ذکر کی گئی ہے۔ کیونکہ عوالی "**وهى القرى التى حول المدينة من**

---

(۱) وبعض العوالى من المدينه اربعة أميال ـ انظر المجموع ایضاً ۳/۵۷ أخرجه البخارى ۵۵۱، مسلم فى المساجد ٦٢١، النسائى ١/٢٥٢، ابوداؤد ٤٠٤، ابن ماجه ٦٨٢، الطحاوى ١/١٩٠، الشافعى ١/٧٣، احمد ٣/٢١٥، الدارمى ١/٢٧٤، مالك ١/٩.

جهة النجد" کو کہتے ہیں (من حاشية البخاری)، چنانچہ بعض عوالی دومیل پر بھی تھے لہذا تیز رفتار آدمی اصفرار شمس سے قبل عصر پڑھ کر دومیل سفر کرسکتا ہے۔

علامہ خلیل احمد سہارنپوری بذل المجہود میں فرماتے ہیں کہ تاخیر عصر کی روایات اوفق با لقران ہیں۔ چنانچہ ﴿فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها﴾ اس آیت کا مقتضی تاخیر فی الفجر والعصر ہے۔ نیز تاخیر عصر میں یہ حکمت ہے کہ عصر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے اگر عصر میں تاخیر کریں گے، تو اس سے پہلے آدمی زیادہ سے زیادہ نفل نماز پڑھ سکتا ہے۔

فائدہ۔ مغرب میں بالاتفاق تعجیل مستحب ہے اور عشاء میں بالاتفاق تاخیر افضل ہے۔

باب ماجاء فيمن أدرک رکعة قبل طلوع الشمس وغروبها

اگر کوئی شخص فجر کی ایک رکعت سورج کے طلوع ہونے سے اور ایسے ہی عصر کی ایک رکعت سورج کے غروب ہونے سے پہلے پا جائے تو اسکا کیا حکم ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ وجمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کرے اس کی نماز ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فجر کی ایک رکعت پڑھا تھا کہ سورج نکل آیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ عصر کی نماز اس صورت میں ابوحنیفہ کے نزدیک بھی صحیح ہو جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبی هريرةؓ أن البنی ﷺ قال: من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، و من أدرك العصر ركعة قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر (۱)۔ یعنی جو شخص صبح کی ایک رکعت سورج طلوع ہونے سے پہلے پایا تو صبح کی نماز پا گیا، اور جو شخص عصر کی ایک رکعت سورج غروب ہونے سے پہلے پایا تو وہ عصر کی نماز پا گیا۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل

---

(۱) (ترمذی ۱۸۶، بخاری ۵۷۹، ابوداؤد، النسائی ۱/ ۲۵۷ الدارمی ۱/ ۲۷۷، البیهقی ۱/ ۳۶۸، طحاوی ۱/ ۱۵۱، مسلم فی المساجد/ ۶۰۸، الشافعی فی مسنده ۱/ ۵۱، مالك ۱/ ۶)

ہے۔ اکثر محدثین نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔

دلیل احناف: حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے۔ جس میں طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز سے منع کیا گیا ہے چنانچہ ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے ''**قال النبی ﷺ لا صلاۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس و لا صلاۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس**۔ (۱)۔ لیکن حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ آپ فجر نماز کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوگی اور عصر کی نماز صحیح ہو جائے گی اس سے عمل ببعض الحدیث لازم آتا ہے۔ یا تو آپ ابو ہریرۃ کے روایت کے مطابق دونوں نمازوں کو صحیح قرار دیجئے، یا ابو سعید خدری کی روایت کے مطابق دونوں کو غیر صحیح قرار دیجئے۔ یہ تفریق کی کیا وجہ ہے کہ عصر کو صحیح قرار دی ہے، اور فجر کو غیر صحیح قرار دی ہے۔

جواب ۔ حنفیہ اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ حدیث ابو ہریرہ ان احادیث کے معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے اوقات میں نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ **و إذا تعارضا تساقطا** لہذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز صحیح ہو اور فجر کی نماز صحیح نہ ہو، اسکی وجہ یہ ہے کہ فجر کا پورا وقت کامل ہے، لہذا جو آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب کامل ہے لیکن طلوع شمس کے ہو جانے کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوئی اگر وجوب کامل کی صورت میں ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسد صلاۃ ہے، اسکے برخلاف وقت عصر میں اصفرار شمس سے لیکر غروب شمس تک کا وقت ناقص ہے۔ لہذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں عصر شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا لہذا ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ وجوب ناقص تھا اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی لہذا نماز فاسد نہ ہوگی۔ جس روایت سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے جو کہ تمام صحاح ستہ میں منقول ہے اور حنفیہ کے بالکل خلاف ہے حنفیہ نے اسکے جواب دینے میں

---

(۱) أخرجه البخاری ٥٨٦، مسلم فی کتاب صلاۃ المسافرین و قصرها ٢٨٨، احمد ١١٥٠٥–١١٦٠٩ النسائی ٥٦٣

بڑی زور آزمائش کی ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہیکہ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے، کیونکہ جس اعتراض کا جواب ہم نے ذکر کیا ہے اسکے علاوہ بھی بہت سارے اعتراض حنفیہ پر وارد ہوئے ہیں ، جیسے تعارض کے دفع کیلئے قیاس کی طرف رجوع کرنے کے بجائے ناسخ ومنسوخ کی طرف رجوع کیا جائے ، یا راجح مرجوع کی طرف رجوع کیا جائے ، یا اعم اخص منہ البعض کے قبیل سے شمار کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے سب سے بڑے عالم امام طحاویؒ نے بھی یہاں حنفیہ کا ساتھ چھوڑ دیا اور فرمایا کہ اس صورت میں فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہو جائیگی ، صاحب بحر الرائق اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

باب ماجاء فی الصلاۃ فی الأوقات المنهية

اوقات منہیہ یعنی جن اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے وہ کل پانچ ہیں (۱) طلوعِ شمس (۲) غروبِ شمس (۳) استواءِ شمس (۴) بعد الفجر (۵) بعد العصر۔ امام ابوحنیفہؒ اوقات منہیہ کو دو قسموں پر تقسیم کرتے ہیں۔ ایک وہ اوقات جس میں کوئی بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے چاہے نفل ہو یا فرض یا قضاء، وہ تین اوقات ہیں۔ ۱۔ طلوع شمس، ۲۔ استواء شمس، ۳۔ غروب شمس۔ ان اوقات میں کوئی بھی نماز پڑھنا ممنوع ہے۔

دوسرے وہ اوقات ہیں جن میں نفل پڑھنا ممنوع ہے چاہے ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب، فرائض اور قضاء کا پڑھنا جائز ہے۔ وہ ہیں (۱) بعد العصر (۲) بعد الفجر۔

ائمہ ثلاثہ : ان پانچوں اوقات میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ تمام اوقات میں ان کے نزدیک ایک ہی حکم ہے۔ لیکن ائمہ ثلاثہ میں آپس میں قدرے اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ان اوقات میں صرف فرائض کی قضاء جائز ہے لیکن امام احمد کے نزدیک دو رکعت طواف زیارت بھی جائز ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات خمسہ میں فرائض، چھوٹی ہوئی نمازیں اور نفل

ذوات الأسباب جائز ہیں۔ذوات الأسباب کا مطلب یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیار عبد کے علاوہ کوئی اور بھی چیز ہو، مثلاً: تحية المسجد، تحية الوضوء، صلاة الشكر صلاة الكسوف، صلاة الاستسقاء۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان اوقات خمسہ میں غیر ذوات الأسباب جائز نہیں ہیں، غیر ذوات الأسباب کا مطلب یہ ہے کہ جس کے اختیار کا سبب بندہ خود ہو، جیسے کوئی آدمی مطلق نفل کی نیت سے ان اوقات میں نماز پڑھے۔

امام مالکؒ وامام احمدؒ۔ قال مالكؒ تحرم النوافل دون الفرائض وافقه احمد لكنه استثنى ركعتى الطواف (فتح البارى ۲/ ۴۷) یعنی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ان اوقات خمسہ میں نوافل جائز نہیں ہیں اور فرائض جائز ہیں البتہ امام احمدؒ کے نزدیک طواف زیارت کی دو رکعت نفل ان اوقات خمسہ میں بھی جائز ہے۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ۔ عن عقبة بن عامرؓ قال ثلاثة أوقات نهانا رسول الله ﷺ أن نصلى وأن نقبر فيها موتانا، عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى تزول، وحين تضيف للغروب حتى تغرب۔(۱) حدیث شریف میں أن نقبر فيها سے مراد دفن کرنا نہیں ہے بلکہ صلاۃ جنازہ مراد ہے کیونکہ ان اوقات میں دفن کرنا جائز ہے، لیکن ان تین اوقات میں کوئی بھی نماز جائز نہ ہوگی حتی کہ سجدہ تلاوت بھی جائز نہیں ہوگا البتہ اس دن کی عصر غروب کے وقت جائز ہے۔

اور رہا عصر اور فجر کے بعد نوافل کا مکروہ ہونا تو اس پر دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے أن رسول الله نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس۔(۲) لیکن یہاں حنفیہ کے مذہب پر ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث میں ممانعت پانچوں اوقات میں

---

(۱) أخرجه مسلم ۸۳۱، أبوداود ترمذى ۱۰۳۰ إبن ملجه ۱۵۱۹ الدارمى ۱/ ۳۳۱، البيهقى ۲/ ۴۵۴،

(۲) أخرجه البخارى ۵۸۱ مسلم أبوداود ۱۲۶۷ ترمذى ۱۸۳ إبن ملجه ۱۲۵۰ احمد ۲۳۸۲

ہے تو عصر اور فجر کے بعد قضائے فوائت کو کیوں جائز قرار دیا ہے۔

جواب۔ اس کا جواب امام طحاوی نے (شرح معانی الاثار ۱/۲۳۴) میں یہ دیا ہے کہ **فإن هذين الوقتين لم ينه عن الصلاة فيهما للوقت وإنما نهى عن الصلاة فيهما للصلاة**۔ یعنی اس وقت میں کوئی ایسی علت نہیں ہے جس کی وجہ سے ان دونوں وقتوں میں نماز سے منع کیا گیا ہو بلکہ ان دونوں اوقات میں نماز سے منع کیا ہے اس وقت کے مشغول بالفرائض قرار دینے کی وجہ سے، لہذا ان اوقات میں کسی بھی قسم کے فرائض ہوں چاہے فوائت ہوں یا اداء سب جائز ہوں گے، ممانعت صرف نفل کے بارے میں ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے کبھی فجر کے بعد سورج طلوع ہونے سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھی، البتہ عصر کے بعد پڑھنا ثابت ہے لیکن احناف اس کو آپ ﷺ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں کیونکہ آپ ﷺ نے ان اوقات میں امت کو نماز پڑھنے سے صراحۃً منع کیا ہے۔ **طلوع الشمس، استواء الشمس، غروب الشمس**، ان تین اوقات میں نماز سے جو منع کیا گیا ہے وہ شیطان کی عبادت سے التباس کے خوف سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ شیطان ان اوقات میں اپنے سینگ کو سورج کے سامنے گاڑ دیتا ہے۔

دلیل امام شافعیؒ: امام شافعیؒ **نهى عن الصلاة في الأوقات الخمسة** کی احادیث کو خاص کرتے چلے گئے ان احادیث سے جن سے ان اوقات میں نماز کی اجازت مستفاد ہوتی ہے، چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے **قال النبي ﷺ من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها**۔ (۱)۔ اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے مذکورہ اوقات خمسہ میں قضاء الفرائض والسنن والنوافل کو پڑھنا امام شافعیؒ جائز قرار دیتے ہیں۔ جنازہ کی نماز ان اوقات میں جائز ہے اس کی دلیل نبی ﷺ کا فرمان " **لاتؤخر اربعاً** " یعنی چار چیزیں مؤخر نہیں کی جائے گی، ان میں سے ایک نماز جنازہ بھی ہے۔ **الجنازة إذا حضرت**، اور تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد، سجدۂ

---

(۱) أخرجه الترمذی ۱۷۸ ابن ماجه ۶۹۶ أبو داؤد ۴۴۱ احمد ۱۱۳۹۵

تلاوت اور سجدۂ شکر کے اوقات منہیہ میں جواز پر ان روایت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان کا حکم دیا گیا ہے اور ان میں اوقات مکروہہ یا غیر مکروہہ وغیرہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی ۔ان اوقات میں حرم میں مطلق نماز کے جواز پر جبیر بن مطعمؓ کی اس حدیث مرفوع سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا۔ **یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً طاف بهذا البيت و صلى أية ساعة شاء من ليل ونهار**۔ (رواہ ترمذی وغیرہ)۔

امام مالك وامام احمدؒ اوقات منہیہ کی حدیث کو عام مانتے ہیں اور نبی کریم ﷺ کا قول **من نسى صلاة فيلصها إذا ذكرها** کی حدیث سے اس کی تخصیص کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث فرض نماز کی قضاء کے بارے میں ہے کہ وہ جب یاد آجائے تو اس کو پڑھ لے چاہے جو وقت ہو حتی کہ اوقات منہیہ ہی کیوں نہ ہو۔ اور امام احمدؒ طواف زیارت کی دو رکعت کا استثناء کرتے ہیں حدیث مذکور ''یا بنی عبد مناف لاتمنعوا احدا الخ'' کے عمومیت کی وجہ سے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ وغیرہ اوقات منہیہ کی احادیث کی سلسلہ وار تخصیص کرتے ہیں اور دوسرے احادیث کو اپنی عموم پر باقی رکھتے ہیں اور احناف اوقات منہیہ کی احادیث کو اپنے عموم پر باقی رکھتے ہیں اور دوسرے احادیث کی تخصیص کرتے ہیں ۔ یہ بحث بہت سی باتوں کا نچوڑ ہے جو بڑی عرق ریزی سے بروء قرطاس لایا گیا (علیک بالنواجز)۔

باب فى الرجل يصلى فى بيته ثم يأتى المسجد والناس يصلون

اگر کوئی آدمی کسی وجہ سے فرض نماز اپنے گھر میں پڑھ لے اور باہر آکر دیکھتا ہے کہ لوگ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہے ہیں تو اس صورت میں اس کو تہمت سے بچنے کیلئے جماعت میں شریک ہو جانا چاہیئے ۔لیکن یہاں دو اختلافی مسئلے ہیں ۔ پہلا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مفترض فی

البیت کن کن نمازوں میں شریک ہوگا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام وقت کی نمازوں میں شریک ہوگا اور یہ اس کی نفل نماز ہوگی البتہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مغرب کی نماز میں ایک رکعت کا اضافہ کیا جائے گا یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی بھی ہے، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ مغرب کے علاوہ تمام نماز میں شریک ہوگا مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ نفل تین رکعت مشروع ہی نہیں ہوئی ہے۔ یعنی

حنفیہ کے نزدیک صرف دو ہی نماز میں شریک ہوگا وہ دو نمازیں عشاء وظہر ہیں۔ عصر اور فجر میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ عصر وفجر کے بعد نفل نماز مکروہ ہے، اور مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہوگا کیونکہ نفل تین رکعت مشروع نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابوذر غفاریؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ **یا أبا ذر کیف أنت إذا کانت علیك أمراء ویمیتون الصلاة أو قال یؤخرون الصلاة؟ قلت یا رسول الله فما تأمرنی؟ قال ﷺ لو قتها فإن أدرکتها معهم فصلیه فإنها لك نافلة** ۔ یعنی جب تم پر ایسے امراء مسلط ہوں گے جو نماز کو مؤخر کریں گے تو تم اس وقت کیا کروگے؟ تو ابوذر نے کہا یا رسول اللہ ﷺ آپ ہمیں اس وقت کیا حکم دیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کو اس کے وقت پر پڑھو پس اگر تو ان کو نماز پڑھتا ہوا پائے تو تم اسکے ساتھ نماز پڑھ لو، پس بیشک وہ ترے لئے نفل ہوگی۔ وجہ استدلال یہ ہیکہ یہ حدیث عام ہے، آپ ﷺ نے کسی نماز کی تخصیص نہیں کی بلکہ مطلق شریک ہونے کا حکم فرمایا، لہذا تمام نمازوں میں مفتر ض فی البیت شریک ہوگا۔ امام احمد مغرب کی نماز کے بارے میں کہتے ہیں چونکہ نفل تین رکعت نہیں ہے اسلئے اسکے ساتھ ایک رکعت اور ملائے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جب نفل نماز تین رکعت مشروع ہی نہیں تو مغرب کی نماز میں دوبارہ شریک ہی نہ ہو۔ حنفیہ پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث میں مفترض بالبیت کیلئے "**مطلقاً شریک فی الصلاة**" کا حکم ہے جب کہ احناف

کے نزدیک صرف عشاء اور ظہر میں شریک ہوسکتا ہے، اس سے عمل ببعض الحدیث لازم آتا ہے۔

جواب۔ اسکا جواب یہ ہیکہ ہوسکتا ہے یہ روایت "**نهی عن الصلاة فی الأوقات المکروهة** سے پہلے کی ہو، لیکن یہ جواب تحقیقی نہیں ہے۔ تحقیقی جواب یہ ہیکہ یہاں دو حدیثوں کا تعارض ہے ایک **نهی عن الأوقات المکروهة** کی حدیث دوسرے اعادۂ صلاۃ کی حدیث، اس صورت میں احوط یہ ہیکہ حرمت کی حدیث کو ترجیح دی جائے اور یہ کہا جائے کہ جن اوقات میں نماز مکروہ ہے اس میں اعادۂ صلاۃ نہیں کیا جائے گا، اور جن اوقات میں نماز مکروہ نہیں ہے اس میں اعادۂ صلاۃ کیا جائے، اس صورت میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔ **نهی عن الأوقات المکروهة** کی حدیث عام اور اعادۂ صلاۃ کی حدیث خاص ہوگی، لہذا جن اوقات میں نفل نماز مکروہ ہے اس میں اعادۂ صلاۃ نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہیکہ مفترض فی البیت جو دوبارہ نماز میں شریک ہوگا ان دونوں میں سے کون نفل ہوگی اور کون فرض ہوگی؟

امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پہلی نماز فرض اور دوسری نماز نفل ہوگی۔

امام مالکؒ کی نزدیک **لا علی التعین** ایک نفل اور ایک فرض ہوگی یہ **أمر مفوض إلی الله** ہے کہ کون سی نماز نفل اور کون سی فرض ہے۔

دلیل جمہور۔ مذکورہ حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا "**فإنها لك نافلة** یہ اس بات پر صریح دلیل ہے کہ دوسری نماز نفل ہوگی۔

باب ماجاء فی الجمع بین الصلاتین

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے، لیکن عذر کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے، پھر ائمہ ثلاثہ کون سا عذر معتبر مانتے ہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ امام مالکؒ کے نزدیک صرف سفر اور مطر عذر ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک سفر و مطر کے علاوہ مرض بھی عذر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں جائز ہے۔ جمع تقدیم یہ ہیکہ فرض نماز کو اسکے وقت سے پہلے والے نماز کے ساتھ جمع کرنا، جیسے عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھنا، اور جمع تاخیر یہ ہیکہ فرض نماز کو اسکا وقت گذرنے کے بعد دوسرے نماز کے ساتھ جمع کرنا، جیسے ظہر کو عصر کے ساتھ اسکے وقت میں پڑھنا لیکن ان کے نزدیک جمع تاخیر کیلئے شرط یہ ہیکہ پہلی نماز کا وقت گذرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو، اور جمع تقدیم کیلئے شرط یہ ہیکہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو، ان شروط کے بغیر جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمع بین الصلاتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع ہے، اسکے علاوہ کہیں بھی کسی بھی حالت میں کسی بھی عذر کی وجہ سے جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہے، البتہ جمع صوری جائز ہے۔ جمع صوری کی صورت یہ ہیکہ ظہر کی نماز بالکل اخیر وقت میں پڑھی جائے اور عصر کی نماز بالکل شروع میں اداء کی جائے۔ اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت پر ہونگی البتہ ایک ساتھ ہونے کی بناء پر صورۃً اسے جمع بین الصلاتین کہہ دیا گیا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ۔ **عن انسؓ قال کان رسول الله صلی الله علیه و سلم إذا عجل به السفر یؤخر الظهر إلی أول وقت العصر فیجمع بینهما و یؤخر المغرب حتی یجمع بینها و بین العشاء حین یغیب الشفق.** (۱)۔ یعنی جب آپ ﷺ کو سفر میں تعجیل پیش نظر ہوتی، تو ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کرتے پھر ان دونوں کے درمیان جمع کرتے اور مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب کی نماز اور عشاء کی نماز کے درمیان جمع کرتے جس وقت شفق غائب ہوجاتا۔ اس کے علاوہ معاذ بن جبلؓ، ابن عباسؓ اور ابن

(۱) أخرجه مسلم باب جواز الجمع بین الصلاتین فی السفر أبو داؤد ۵ ۲۱ البیهقی ۳/۱۶۲ الدارقطنی ۱/۳۹۰ الطحاوی ۱/۱۶۴ النسائی ۱/۲۸۷

عمرؓ سے جمع بین الصلاتین کی روایات منقول ہیں۔

دلیل احناف حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی آیات ہیں، چنانچہ سورہ نساء میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ ایسے ہی سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے﴿حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى﴾ نیز غفلت پر وعید بھی آئی ہے چنانچہ سورہ ماعون میں باری تعالیٰ فرماتا ہے﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون﴾۔ان تمام آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نماز کے اوقات مقرر ہیں، اور انکی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے۔یہ آیات **قطعی الثبوت والدلالة** ہیں، اخبار آحاد ان کا مقابلہ نہیں کرسکتی ہیں، ویسے اگر غور کیا جائے تو اخبار احاد ان آیات کے معارض بھی نہیں ہورہی ہیں۔ کیونکہ جن احادیث سے جمع بین الصلوتین کا ثبوت ہوتا ہے، اس سے جمع صوری مراد ہے جسکے حنفیہ قائل ہیں جسکی تائید دوسری روایات سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے۔قال: رأيت النبي ﷺ **إذا أعجله السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء. قال سالم: وكان عبدالله يفعله إذا أعجله السير يؤخر المغرب فيصليها ثلاثا ثم يسلم ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء،** (۱) امام بخاریؒ نے اولاً عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ذکر کی کہ نبی کریم ﷺ کو سفر میں جب تعجیل پیش نظر ہوتی تو مغرب کی نماز کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء کے درمیان جمع کرتے پھر عبداللہ بن عمر کا عمل نقل کیا جو صوری پر صریح دلیل ہے۔عبداللہ بن عمرؓ کے عمل سے واضح ہوتا ہیکہ جو آپ ﷺ کا عمل انھوں نے نقل کیا ہے وہ جمع صوری ہی پر محمول ہے۔پھر حنفیہ پر اعتراض ہوتا ہیکہ روایت میں **يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر** ۔صراحت کے ساتھ ذکر ہے اس میں جمع صوری کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔اسکا جواب یہ

(۱) أخرجه البخاري ۱۰۹۱،۱۰۹۲، مسلم ۷۰۳ أبوداؤد ۱۲۰۷ الترمذي ۵۵۵۔

ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت مغیہ کے تحت نہیں داخل ہے۔ ایسے ہی روایت مذکورہ میں "حین یغیب الشفق" کا مطلب یہ نہیں ہیکہ مغرب کی نماز شفق کے غائب ہونے کے بعد پڑھی، بلکہ اسکا مطلب یہ ہیکہ مغرب ایسے وقت پڑھی جب شفق غائب ہونے کے قریب تھا اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہیکہ ابوداؤد نے "باب الجمع بين الصلوتين" میں عبداللہ بن عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح نقل کیا ہیکہ ایک مرتبہ انھیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہ کی علالت کی بناء پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی اس تاخیر کے بیان میں (جو کہ وقت مغرب ہی میں نماز پڑھی) "فسار حتى غاب الشفق فنزل فجمع بينهما" کے الفاظ ہیں۔

ایک اعتراض حنفیہ پر یہ کیا جاتا ہیکہ جمع تاخیر کی روایات کو جمع صوری پر محمول کیا جاسکتا ہے لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ معاذ بن جبلؓ کی ایک روایت ہے جسکا ایک ٹکڑا ہے "وإذا ارتحل بعد زيغ الشمس عجل العصر إلى الظهر و صلى الظهر والعصر جميعاً (۱)۔ اسکا جواب یہ ہیکہ یہ حدیث غایت درجہ ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور امام داؤد نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی ہے، امام بخاری کے قول سے بھی اس حدیث کی تضعیف معلوم ہوتی ہے اس حدیث کے ضعف کی وجہ سند میں "قتیبہ" راوی ہیں جو کہ منفرد ہیں چنانچہ قتیبہ کے علاوہ جتنے حفا اس حدیث کو روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا ذکر نہیں کرتے ہیں۔

باب ما جاء في المشرك يدخل المسجد

في دخول المشرك المسجد مذاهب، فعند الحنفية الجواز مطلقاً و عند المالكية المنع مطلقاً وعن الشافعية التفصيل بين المسجد الحرام وغيره

(۱) أخرجه ترمذی ۵۵۱ أبوداؤد ۱۲۰۶ مسلم ۷۰۶ ابن ماجه ۱۰۷۰ النسائی ۵۸۶

(بذل المجهود) یعنی حنفیہ کے نزدیک مشرک کا مسجد میں داخل ہونا مطلقاً جائز ہے، مالکیہ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔شافعیہ کے نزدیک مسجد حرام میں ناجائز اور دوسری مساجد میں جائز ہے۔امام احمدؒ، امام شافعیؒ کی طرح مسجد حرام میں تو ناجائز فرماتے ہیں اور غیر مسجد حرام میں مطلقاً جائز لیکن انکی ایک روایت یہ ہیکہ غیر مسجد حرام میں امام کی اجازت سے جائز ہے۔

دلیل امام شافعیؒ و امام احمدؒ: ان کا استدلال قرآن کریم کی آیت ﴿إنما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام﴾ سے ہے اس آیت میں مشرک کو صرف مسجد حرام میں آنے سے منع کیا گیا، لہذا غیر مسجد حرام میں جائز ہوگا۔امام مالکؒ بھی اسی آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں کہ آیت کریمہ میں مشرکین کو نجس کہا گیا، لہذا علت نجس کی وجہ سے غیر مسجد حرام میں بھی ان کا دخول ممنوع ہوگا۔

دلیل احناف: حنفیہ کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: دخل رجل علی جمل فأناخه فی المسجد ثم عقله ثم قال ایکم محمد الخ۔(رواہ أبوداؤد) اس حدیث سے مشرک کا مسجد میں داخل ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ رجل اس وقت تک مسلمان نہیں تھا، اسکے علاوہ دیگر روایات سے مشرک کا دخول مسجد کا ثبوت ہوتا ہے۔حنفیہ کی طرف سے آیت کریمہ "إنما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام"، کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد "دخول لأجل الحج ہے، کما فی الکوکب الدری" ۔مالکیہ کا یہ کہنا کہ علت نجس کی وجہ سے غیر مسجد حرام میں بھی دخول ممنوع ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ نجس سے مراد نجس بدنی نہیں ہے بلکہ نجس سے مراد نجس اعتقادی ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

كتاب الأذان

باب ماجاء فی الترجیع فی الأذان

الترجيع ۔إعادة الشهادتين مرتين بصوت عال بعد النطق بهما بصوت منخفض (معارف السنن ۲/ ۱۷۴) یعنی ترجیع کہتے ہیں شہادتین کو دو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دو مرتبہ بلند آواز سے کہنا۔ اُذان میں ترجیع اور عدم ترجیع کے بارے میں ائمہ کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک افضل یہ ہیکہ اذان میں ترجیع نہ کی جائے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک افضل یہ ہیکہ اذان میں ترجیع کی جائے۔ (انظر معارف ۲/ ۱۷۴)۔

مالکیہ اور شوافع کی دلیل۔ ابو محذورہؓ سے مروی ہے۔ أن رسول الله أقعده وألقى عليه الأذان حرفاً حرفاً. قال ابراهيم: مثل أذاننا. قال بِشر فقلت له: أعد عليّ فوصف الأذان بالترجيع (۱)، یعنی آپ ﷺ انکو بیٹھایا اور انکو اُذان کے ایک ایک حرف سکھائے۔ ابراہیم نے کہا جو کہ ہمارے اذان کی طرح تھی۔ بشر نے کہا میں نے ابراہیم سے (کلمۂ اذان) اپنے سامنے اعادہ کی درخواست کی تو انہوں نے: ان ترجیع کے ساتھ بیان کیا ۔خلاصۂ کلام سب اس بات پر متفق ہیں کہ ابو محذورہ اذان میں ترجیع کرتے تھے۔

دلیل حنفیه وحنابله ۔حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں جو اذان سکھلائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی (۲)۔ نیز سید المؤذنین حضرت بلال کے اُذان میں ترجیع نہیں تھی۔

جواب حدیث محذورہ۔ ابو محذورہ کو جو ترجیع سکھائی گئی تھی وہ تعلیماً تھی، یعنی حضور ﷺ

---

(۱) أخرجه ترمذی ۵۵۱ أبوداؤد ۱۲۰۶ مسلم ۷۰۶ ابن ماجه ۱۰۷۰ النسائی ۵۸۶ (۲) أبی داؤد ۴۹۹ باب کیف الاذان، ترمذی ۱۸۹ ابن ماجه ۷۰۶ احمد ۱۶۴۷۸۔

تعلیم کی غرض سے شہادتین کو دوبارہ دہرایا جسے ابومحذورہؓ سمجھے کہ یہ اذان کا جز ہے یہی جواب صاحب ھدایہ نے دیا ہے۔ چنانچہ صاحب ھدایہ کہتے ہیں "ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا" (ہدایہ ج ۱/ص ۷۳) لیکن صاحب ھدایہ کی یہ توجیہ ابومحذورہؓ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے جو مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہیکہ ابومحذورہؓ تاحیات ترجیع کرتے رہے اگر فہم میں خطاء ہوتی تو بعد میں اصلاح ہو جاتی۔

تحقیقی جواب۔ جب حضرت ابومحذورہؓ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے تو طائف سے واپسی کے موقع پر آپ ﷺ کا لشکر انکے بستی کے قریب پڑاؤ ڈالا، وہاں مسلمانوں نے اُذان دی، ابومحذورہؓ اور انکے ساتھیوں نے استہزاء کے طور پر اُذان کی نقل اتارنی شروع کردی، تو آپ ﷺ نے انکو صحابۂ کرام سے پکڑوایا، اور ان سے پوچھا کی تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ ابومحذورہؓ کی تھی، آپ ﷺ نے انکے سر پر ہاتھ پھیرا اور ان سے اذان کے کلمات خود کہہ کر کہلواتے، لیکن شہادتین کو ان سے پہلے آہستہ کہلوائی پھر زور سے کہلوائی تا کہ ایمان انکے دل میں گھر کر جائے، چنانچہ وہ مشرف باسلام ہو گئے۔ چونکہ یہ واقعہ انکے مشرف باسلام ہونے کا سبب ہوا تھا اور اس اُذان میں ترجیع تھی تو وہ بطور یادگار ہمیشہ اُذان میں ترجیع کرتے تھے، اس جواب سے اور بہت سارے اعتراض رفع ہو جاتے ہیں۔ اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اذان میں اصل عدم ترجیع ہے، لیکن باتفاق علماء جائز دونوں ہے، اختلاف افضلیت کا ہے، چنانچہ بہت سے شوافع اب عملاً ترجیع نہیں کرتے ہیں۔

الاختلاف فی تعداد کلمات الأذان

جاننا چاہئے کہ اُذان کے باب میں دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) شروع میں تکبیر کے بارے میں کہ وہ کتنی مرتبہ کہی جائے گی (۲) شہادتین کی ترجیع کے بارے میں بیان گذر چکا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اُذان کے شروع میں اللہ اکبر چار مرتبہ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اُذان کے شروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک اذان کے کلمات کی تعداد سترہ ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذان کے کلمات پندرہ ہیں اور امام شافعی کے نزدیک انیس ہے کیونکہ وہ ترجیع کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: ابومحذورہؓ کہتے ہیں ''**علمنی رسول اللہ ﷺ الأذان تسع عشرة کلمة الخ**''،(۱)

امام مالکؒ کی دلیل: حضرت انسؓ کی روایت ہے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ''**أمر بلال أن یشفع الأذان ویوتر الإقامة**''،(۲) ۔یعنی بلال کو حکم دیا گیا ہے اذان کے کلمات دو مرتبہ کہیں اور اقامت کے کلمات کو ایک مرتبہ کہیں، لہذا ''قد قامت الصلاۃ'' انکے نزدیک صرف ایک مرتبہ کہا جائے گا۔ دوسری دلیل عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے۔ ''**قال أذان رسول اللہ ﷺ شفعاشفعا فی الأذان والإقامة**۔(۳) شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور اسکے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ مذکور ہے، چنانچہ حضرت ابومحذورہؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ اور حضرت سعد القرظؓ کی اذان اور جو روایات حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے۔ اور شفع اذان کا مطلب شہادتین اور حیعلتین میں شفع کرنا ہے نیز تعامل صحابہ وتابعین جمہور کی دلیل ہے۔

---

(۱) أخرجه مسلم باب صفة الأذان /۳۷۹ ابوداؤد /۵۰۲ ترمذی /۱۹۲ طحاوی ۱ /۱۳۰ الدارمی ۱ /۲۷۱ البیهقی ۱ /۳۱۲ احمد ۳ /۴۰۹۔ (۲) أخرجه البخاری /۶۰۷ مسلم باب الأمر بشفع الأذان وإیتار الاقامة /۳۷۸ ابوداؤد /۵۰۹ ابن ماجه /۷۲۹ الدارمی ۱ /۲۷۱ البیهقی ۱ /۴۱۲ الطحاوی ۱ /۱۳۳ الحاکم ۱ /۱۹۸ احمد ۳ /۱۰۳۔ (۳) أخرجه الترمذی /۱۹۴ الدار قطنی ۱ /۲۴۱ ابوداؤد /۵۰۶، من حدیث طویل فیه قصة الأذان عن عبد الله بن زید، البیهقی ۱ /۴۲۱۔

باب ماجاء فی الإقامة

کلمات اقامت کے بارے میں ائمہ کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں کیونکہ وہ ایتار کے قائل نہیں ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اقامت میں ایتار کے قائل ہیں لیکن تھوڑا سا ان میں بھی اختلاف ہے۔امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک کلمات اقامت دس ہیں وہ قد قامت الصلاۃ کے بھی ایک مرتبہ کہنے کے قائل ہیں امام شافعیؒ واحمدؒ کے یہاں شروع میں اور آخر میں اللہ اکبر دو دو مرتبہ کہا جائے گا اور قد قامت الصلاۃ بھی دو مرتبہ کہا جائے گا بقیہ تمام کلمات ایک مرتبہ کہے جائیں گے اور امام مالکؒ کے نزدیک قد قامت الصلاۃ بھی ایک مرتبہ کہا جائے گا۔

جمہور کی دلیل:" عن أنسؓ قال أمر بلال أن يشفع الأ ذان ويوتر الإقامة ، زاد يحى إلا الإ قامة" یعنی حضرت بلال کو اذان میں تشفیع کا اور اقامت میں ایتار کا حکم دیا گیا مگر اقامت یعنی قد قامت الصلاۃ کو ایتار سے استثناء کر دیا گیا۔اور إلا الإ قامۃ کا استثناء یحی کی روایت میں ہے ۔لیکن امام مالکؒ "إلا الإ قامۃ" راوی کا ادراج مانتے ہیں اس لئے انکے یہاں اقامت میں بھی ایتار ہوگا۔

دلیل احناف:عن أبى محذورةؓ علمنى رسول الله ﷺ الإ قامة سبع عشر كلمة۔ دوسری دلیل ابو حنیفہؒ کی روایت ہے :أن بلالاؓ كان يؤذن للنبى ﷺ مثنى مثنى ويقيم مثنى مثنى۔یعنی حضرت بلالؓ نبی ﷺ کیلئے اذان واقامت کے کلمات دو مرتبہ کہتے تھے۔(أخرجه سنن دارقطنى ١/٢٤٢)۔

وجہ ترجیح۔الحاصل روایات دونوں طرح کی ہیں لیکن حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو ترجیح دی کیونکہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت جو اذان واقامت کے باب میں اصل کی حیثیت

رکھتی ہے اس میں تشفیع ثابت ہے۔ نیز حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیعِ اقامت کا تھا۔ جیسا کہ سوید بن غفلہؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے جو کہ طحاویؒ میں "کتاب الصلاۃ باب الإقامة کیف ھی میں مذکور ہے جسکے الفاظ یہ ہیں "سمعت بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی"۔

نوٹ۔ واضح رہے کہ ائمہ کا یہ اختلاف راجح اور مرجوح کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا۔

چنانچہ عموماً شوافع اذان میں عملی طور پر ترجیع نہیں کرتے۔

الحاصل حنفیہ کے نزدیک کلمات اذان پندرہ (۱۵) اور کلمات اقامت سترہ (۱۷) ہیں کما انتم تعرفون۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی کلمات اذان پندرہ (۱۵) ہیں اور کلمات اقامت گیارہ (۱۱) ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کلمات اذان انیس (۱۹) ہیں کیونکہ وہ ترجیع کے قائل ہیں اور کلمات اقامت گیارہ (۱۱) ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک کلمات اذان سترہ (۱۷) ہیں کیونکہ وہ بھی ترجیع کے قائل ہیں، لیکن وہ شروع میں چار مرتبہ اللہ اکبر کہنے کے بجائے دو مرتبہ اللہ اکبر کہنے کے قائل ہیں، اس لئے ان کے اذان کی تعداد 'سترہ' ہوگئی اور کلمات اقامت 'دس' ہیں کیونکہ وہ بھی امام شافعیؒ و احمدؒ کے طرح اقامت میں ایتار (ایک کلمہ کو ایک مرتبہ کہنا) کے قائل ہیں حتی کہ قد قامت الصلاۃ کے بھی ایک مرتبہ کہے جانے کے قائل ہیں لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قد قامت الصلاۃ دو مرتبہ کہا جائے گا، باقی کلمات ایک مرتبہ کہے جائیں گے۔

کلمات اقامت عند الائمۃ الثلاثۃ۔ (۱) الله اکبر (۲) الله اکبر۔ (۳) أشهد أن لاإله إلا الله۔ (٤) أشهد أن محمداً رسول الله۔ (٥) حی علی الصلاة۔ (٦) حی علی الفلاح۔ (٧) قد قامت الصلاة۔ (٨) قدقامت الصلاة (٩) الله اکبر (١٠) الله اکبر۔ (١١) لاإله إلا الله"

امام مالکؒ کے نزدیک قد قامت الصلاۃ بھی ایک مرتبہ کہا جائے گی اس لئے ان کے

یہاں کلمات اقامت دس ہوں گے۔

باب ماجاء أنه من أذن فهو يقيم

امام شافعیؒ کے نزدیک جو آدمی اذان دے وہی اقامت کہے اور یہ عمل وجوبی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ استحباب پر مبنی ہے، لہذا مؤذن سے اجازت لیکر اقامت کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو ورنہ مکروہ ہے چنانچہ صاحب بدائع لکھتے ہیں "أن الأولى أن يقيم من أذن وإن أقام غيره فجاز وإن لم يتأذ المؤذن۔ (بدائع الصنائع ۱/۱۵۱)۔

دلیل امام شافعیؒ: حضرت ابن الحارث الصدائیؓ کی روایت ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مجھے فجر کی اذان دینے کا حکم دیا تو میں نے اذان دیا پھر بلال نے اقامت کہنی چاہی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " إن أخا صداء قد أذّن ومن أذن فهو يقيم (۱)۔ یعنی صداء بھائی نے اذان دی ہے اور جو اذان کہے وہی اقامت کہے۔

جمہور اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں کیونکہ دار قطنی وغیرہ کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتوم اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا۔ نیز ابوداؤد میں عبداللہ بن زیدؓ کی روایت منقول ہے جو کہ باب الاقامۃ کے تحت مذکور ہے جس میں ہے کہ بلال نے اذان دی اور آپ ﷺ نے اقامت کہنے کیلئے عبداللہ بن زیدؓ کو حکم دیا، اس روایت سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذکورہ روایت جس سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں وہ حدیث استحباب پر محمول ہے۔

باب ماجاء فى الأذان بالليل

فجر کی اذان وقت سے پہلے دینا جائز ہے یا نہیں؟

---

(۱) أخرجه الترمذی ۱۹۹ أبو داؤد ٥١٤ ابن ماجه ۷۱۷ احمد ١٧٥٤٦

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے۔امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب ہے۔ **امام ابوحنیفہؒ** کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے نہیں دی جاسکتی ہے۔اگر دے دی جائے تو اعادہ ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال إن بلالًا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن مکتوم۔(۱) یعنی بلال رات میں ہی اذان دے دیتے ہیں بس تم کھاؤ پیو یہاں تک کہ ابن مکتوم اُذان دے دیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: طحاوی نے حضرت حفصہ بنت عمرؓ کی روایت نقل کی ہے۔'' **وکان لایؤذن حتی یصبح**'' یعنی مؤذن اذان نہیں دیتا تھا یہاں تک کہ صبح ہو جائے۔نیز بیہقی میں حضرت بلالؓ کی روایت منقول ہے: **انہ ﷺ قال یا بلال لاتؤذن حتی یطلع الفجر۔** اس میں آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو صراحت کے ساتھ فجر سے پہلے اذان دینے سے منع کیا۔ایسے ہی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے **أن بلالا أذن بلیل فأمره النبی ﷺ أن ینادی أن العبد قد نام۔**(۲) یعنی بلال نے ایک مرتبہ رات ہی میں اذان دے دی تو آپ ﷺ نے انکو حکم دیا کہ وہ اعلان کر دیں کہ لوگ سوئے رہیں۔ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اُذان باللیل کافی نہیں ہے چنانچہ جن روایات میں اُذان باللیل ثابت ہے اس روایت میں فجر کیلئے دوسری اُذان کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔لہذا جمہور کا استدلال اسی وقت صحیح ہوتا جب کہ عہد رسالت میں اُذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا۔نیز عہد رسالت میں جو پہلی اُذان دی جاتی تھی وہ سحری کیلئے ہوتی تھی جیسا کہ فکلوا واشربوا کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے۔دوسری اُذان فجر کیلئے ہوتی تھی اور غیر رمضان میں ایک ہی اُذان ہوتی تھی۔(تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن ۲/۲۱۳-۲۲۰)۔

---

(۱) أخرجه البخاری ٦١٧ مسلم ١٠٩٢ الطحاوی ١/١٣٨ الدارمی ١/٢٧٠ احمد ١/٣٨٢۔

(۲) أخرجه أبوداؤد ٥٣٢، الدارقطنی ١/٢٤٤۔ البیهقی ١/٣٨٣۔

باب ماجاء فی الأذان والإقامة فی السفر

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حالتِ سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے شرکت کی توقع نہ ہو وہاں بھی اُذان واقامت مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ اسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء کرنا بلاکراہت جائز ہے۔

دلیل امام شافعیؒ وامام احمد: مالک بن الحویرثؓ سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں میں اور میرے چچازاد بھائی حضورﷺ کے پاس آئے تو آپﷺ نے ہم سے فرمایا ''إذا سافر تمافأ ذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما''۔ یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو اذان دو اور اقامت کہو اور چاہئے کہ تم میں سے بڑا امامت کرے۔ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت شوافع کے مطابق ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اُذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ اُذان لوگوں کو خبر کرنے کیلئے ہے اور جب سفر میں کسی کے آنے کی توقع نہ ہو تو اُذان کے کیا معنی، لیکن ظاہری بات ہے کہ حدیث مذکور امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے۔

باب ما يقول إذا أذن المؤذن

مؤذن کی اُذان کا جواب دینا واجب ہے یا مستحب؟ اجابۃ بالقدم یعنی اُذان سن کر نماز کیلئے بڑھنا بالاتفاق واجب ہے۔ اختلاف ہے اجابۃ بالقول (یعنی اذان سن کر اس کو دہراتا) میں ہے۔ حنابلہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک اذان کا جواب دینا واجب ہے۔ حنفیہ میں سے بعض کی رای بھی اجابۃ القول کے وجوب کی ہے، لیکن شمس الائمۃ الحلوائی وغیرہ مستحب کہتے ہیں، ایسے ہی اقامت کا جواب دینا بھی مستحب ہے، حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتوی ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر۔ عن أبي سعيدؓ قال :قال رسول الله ﷺ: إذا سمعتم

النداء فقولوا مثل مایقول المؤذن۔ یعنی جب تم اذان سنو تو وہی کہو جو مؤذن کہہ رہا ہے۔ اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے۔ **جمہور** مذکورہ حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور اس کے استحباب پر مسلم کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک مؤذن کی آواز سنی جب اس نے اللہ اکبر کہا تو آپ ﷺ نے فرمایا **علی الفطرۃ** ۔اور جب شہادتیں پر پہنچا تو آپ ﷺ نے فرمایا **خرج من النار** اس روایت میں اجابۃ اذان کا ذکر نہیں اس سے معلوم ہوا کہ اجابۃ اذان واجب نہیں۔

باب ماجاء فی کراهیة أن یأخذ المؤذن علی الأذان أجراً

اَذان کہنے پر اجرت لینا یا اجرت علی الطاعت جیسے تعلیم قرآن، امامت، وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے متعدد اقوال ہیں۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اَذان واقامت اور تعلیم قرآن وغیرہ امور دینیہ پر اجرت لینا جائز ہے۔ متقدمین حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اجرت علی الطاعات جائز نہیں ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورۃً اجرت علی الطاعات کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب کوکب الدری نے لکھا ہے کہ قراءت قرآن فی التراویح پر اجرت لینا جائز نہیں، اسی طرح ایصال ثواب للمیت پر ختم قرآن کی اجرت بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ طاعات پر اجرت لینا دینی ضرورت ومصلحت کی بناء پر جائز قرار دیا گیا ہے اور یہاں کوئی ضرورت ومجبوری نہیں ہے کیونکہ تراویح میں ختم قرآن کوئی ضروری امر نہیں ہے۔

قائلین عدم جواز کی دلیل۔ حضرت ابن کعبؓ کی روایت ہے چنانچہ ابی بن کعبؓ کہتے ہیں۔ **علمت رجلا القران فأهدی إلیّ قوساً فذکرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال إن أخذ تها أخذت قوسا من نار فرددتها(۱)** ۔یعنی ابی بن کعبؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک آدمی کو قرآن سکھایا تو اس نے مجھے کمان ہدیہ کے طور پر دی، میں نے اس کا ذکر آپ

---

(۱) أخرجه ابن ماجه ۲۱۵۸

ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو نے اس کو لیا ہے تو تو نے آگ کی کمان لی ہے، حضرت کعبؓ کہتے ہیں کہ میں نے اس کو واپس کردیا۔ ایسے ہی اور بہت ساری وعیدیں آئیں ہیں۔ نیز آپ ﷺ نے اُذان پر صراحت کے ساتھ اجرت لینے سے منع فرمایا۔ چنانچہ حضرت عثمان بن العاصؓ کی روایت ہے۔ **قال النبی ﷺ :اتخذ مؤذناً لایأخذ علی الأذان أجراً** (۱) یعنی ایسا مؤذن مقرر کرو جو اُذان پر اُجرت نہ لے۔

قائلین جواز کی دلیل: ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے جو بخاری ۱/۳۰۴ وغیرہ میں منقول ہے۔ وہ کافی طویل ہے اختصاراً یہ کہ صحابۂ کرام کی ایک جماعت نے حالت سفر میں عرب کے کسی قبیلہ کے قریب پڑاؤ ڈالا، صحابہ کرام نے ان سے اپنی مہمان نوازی کیلئے کہا انہوں نے انکار کردیا، دریں اثناء ان کے سردار کو سانپ نے کاٹ لیا ہر چند علاج کیا فائدہ نہ ہوا، وہ صحابۂ کرام کی جماعت کے پاس آئے اور واقعۂ حال ذکر کیا اور کہا کہ تم میں سے کوئی ہے جو اس میں کچھ کرسکے۔ ہم نے کہا" **نعم واللہ إنی لأرقی حتی تجعلوا لنا جعلاً۔ فصالحوھم علی قطیع من الغنم** یعنی ہاں! خدا کی قسم میں جھاڑتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم ہمارے لئے اُجرت مقرر کرو۔ چنانچہ وہ جھاڑ پھونک سے صحیح ہوگیا اور انہوں نے ان سے بکری کے ایک ریوڑ لے لیا۔ ابوداؤد میں باب کیف الرقی کے تحت یہ حدیث مذکور ہے جس میں بکریوں کی تعداد سو ذکر کی ہے بخاری اور ترمذی میں بکریوں کی تعداد کا ذکر نہیں ہے۔ چنانچہ صحابۂ کرام نے واپسی پر اس کا ذکر آپ ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے اس کی تصویب فرمائی چنانچہ ابوداؤد میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔" **أحسنتم اقتسموا واضربوا لی معکم بسھم** " یعنی تم نے اچھا کیا تقسیم کرو اور اپنے ساتھ میرا بھی حصہ لگاؤ۔ (ابوداؤد ۲/ ۵۴۴۔ حدیث نمبر ۸۹۴)۔

باب ماجاء فیمن سمع الأذان فلا یجیب

یعنی جو شخص اذان سنے اور جواب نہ دے یعنی جماعت میں حاضر نہ ہو بلا کسی عذر کے تو

---

(۱) أخرجہ أبوداؤد ۵۳۱، فی کتاب الصلاۃ ابن ماجہ ۹۸۷، احمد ۱۷۹۲۶۔

اس کا کیا حکم ہے؟

امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا فرض عین ہے، ایک روایت کے مطابق صحت صلاۃ کیلئے جماعت شرط ہے۔ ایک روایت کے مطابق اگر نماز پڑھ لے تو حرام کے ارتکاب کے ساتھ ادا ہو جائے گی۔ (معارف السنن ۲۶۹/۲)۔ لیکن اصحاب ظواہر کے نزدیک صحت صلاۃ کیلئے جماعت شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جماعت سنتِ مؤکدہ ہے لیکن بعض مالکیہ اور بعض شوافع اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور امام کرخی کی رای یہ ہے کہ نماز با جماعت فرض کفایہ ہے۔ چنانچہ امام نووی شوافع کا صحیح مذہب فرض کفایہ ہی لکھتے ہیں۔ **أن مذهبنا الصحيح أنها فرض كفاية. (المجوع ٤/١٦٣)**۔

امام احمدؒ واصحاب ظواہر کی دلیل۔ حضرت ابن ام مکتومؓ نے آپ ﷺ سے درخواست کی کہ اے اللہ کے رسول میں نابینا آدمی ہوں اور میرے لئے کوئی رہنمائی کرنے والا نہیں ہے جو میرے ساتھ رہے تو کیا میرے لئے رخصت ہے کہ میں اپنے گھر میں نماز پڑھوں؟ تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: ”**هل تسمع النداء؟ قال نعم قال: لا أجد لك رخصة**،(۱)۔ آپ ﷺ نے ایک نابینا آدمی کو عذر کی بناء پر بھی جماعت کے ترک کی اجازت نہ دی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جماعت سے پڑھنا فرض عین ہے۔

نیز حضرت جابرؓ سے مروی ہے ”**أن النبي ﷺ قال لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**(۲)

آپ ﷺ نے ان لوگوں کے بارے میں جو جماعت میں شریک نہیں ہوتے فرمایا میرا جی چاہتا ہے کہ میں مؤذن کو حکم دوں کہ وہ اذان کہے، پھر ایک آدمی کو حکم دوں کہ وہ لوگوں کی امامت

---

(۱) أخرجه أبوداؤد، ٥٥٢، احمد ٤٢٣/٣، الحاكم ٢٤٧/١۔ (٢) أخرجه البيهقي ٥٧/٢۔ الدارقطني ٤٢٠/١۔

کرے پھر میں آگ کا ایک شعلہ لوں "فأحرق على من لا يخرج إلى الصلاة (۱)
آپ ﷺ باوجود رحم دل ہونے کے جماعت میں شریک نہ ہونے والے کے گھروں کے جلانے کے ارادہ کا اظہار فرمارہے ہیں جو اس کے فرضیت پر دلیل ہے۔

دلیل جمہور: یزید بن الأسود کی روایت ہے جو اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ نے صحابۂ کرام کو نماز پڑھائی، نماز سے فراغت کے بعد مڑ کر دیکھا دو آدمی تھے جنہوں نے آپ ﷺ کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تھی، آپ ﷺ نے ان دونوں سے فرمایا: **ما منعكم أن تصليا معنا؟** یعنی کس چیز نے تجھکو منع کیا ہمارے ساتھ نماز پڑھنے سے؟ ان دونوں نے کہا کہ "**يارسول الله انا كنا قد صلّينا في رحالنا**" تو آپ ﷺ نے فرمایا **فلا تفعلا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعةٍ فصلّيا معهم فإنها لكما نافلة** (۲۔ یعنی جب تم دونوں اپنے کجاوے میں نماز پڑھ چکو پھر جماعت ہونے کی حالت میں مسجد میں آؤ تو تم دونوں ان کے ساتھ نماز پڑھو، پس بیشک وہ تمہارے لئے نفل ہوگی۔ اس حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر جماعت صحت صلاۃ کیلئے مشروط ہوتی تو آپ ﷺ اس دوسرے نماز کو نفل نہ کہتے بلکہ اس کو فرض کہتے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ یہاں ایک دلپذیر بات فرماتے ہیں کہ یہ ائمہ کا اختلاف حقیقت میں تعبیر کا اختلاف ہے۔ نتیجہ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں ہے کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ وتشدید معلوم ہوتی ہے۔ تو دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترک جماعت کی اجازت مستفاد ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض یا واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے

---

(۱) أخرجه مسلم باب فضل الجماعة ٦١٥، ابوداؤد ٥٤٨، ترمذی ٢١٧، ابن ملجه ٧٩٠، احمد ٢/٤٨٩، البيهقى ٣/٥٥۔) (٢) أخرجه ترمذی ٢١٩ احمد، أبو داؤد، النسائى الحاكم

تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا۔ لہذا حنابلہ وغیرہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کے پیش نظر اعذار ترک جماعت کا باب وسیع کر دیا، یعنی معمولی عذر کی بناء پر ترک جماعت کی اجازت دے دی، دیگر ائمہ کرام نے اس کے برعکس جماعت کو سنت کہہ کر اعذار ترک کے دائرہ کو تنگ کر دیا لہذا نتیجہ کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا (فتفکر)

باب فی الجماعة فی مسجد قد صلی فیه مرة

ایک مسجد میں تکرار جماعت کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں حنابلہ اور اصحاب ظواہر کا جمہور سے اختلاف ہے حنابلہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تکرار جماعت مطلقاً جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکرار جماعت مکروہ تحریمی ہے البتہ امام یوسفؒ کی ایک رائ یہ ہے کہ اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان واقامت کے نماز اداء کر لی جائے تو جائز ہے۔

لیکن مفتی بہ قول یہی ہے کہ کسی طرح بھی تکرار جماعت کرنا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر غیر محلہ والے تکرار جماعت کرتے ہیں تو جائز ہے اور ایسے ہی اگر بعض اہل محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو اور دوسرے اہل محلہ کو خبر نہ ہوسکی تو ان کے لئے تکرار جماعت جائز ہے۔ اس کے علاوہ کسی بھی صورت میں جماعت ثانیہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں۔

حنابلہ کی دلیل۔ عن ابی سعیدؓ قال جاء رجل وقد صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ فقال ایکم یتجر علی هذا فقام رجل وصلی معه. (ترمذی) یعنی ایک آدمی آیا (وہ نماز نہیں پڑھا تھا) اور آپ ﷺ نماز پڑھ چکے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کون اس کے ساتھ تجارت کرے گا؟ بس ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس کے ساتھ نماز پڑھا۔ یہ حدیث تکرار جماعت پر صریح دال ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **عن أبی بکرةؓ أن رسول الله ﷺ أقبل من نواحی المدینة یرید الصلاة فوجد الناس قد صلوا، فمال إلی منزله فجمع أهله فصلی بهم**

یعنی آپ ﷺ مدینہ کے نواحی سے آئے اور چاہا کہ باجماعت سے نماز پڑھ لیں لیکن دیکھا کہ لوگ نماز پڑھ چکے تھے، تو آپ ﷺ گھر تشریف لائے اور اپنے اہل وعیال کو جمع کر کے انکے ساتھ نماز پڑھی، آپ ﷺ کا جماعت ثانیہ نہ کر کے گھر پر اہل وعیال کے ساتھ نماز پڑھنا تکرار جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے۔ حقیقی نظر سے دیکھا جائے تو جماعت سے اسلام کی شان وشوکت اور اسکا وقار جو کہ مقصود ہے وہ تکرار جماعت سے حاصل نہی ہوتی ہے۔

حنابلہ کی مستدل حدیث مذکور کے جزوی واقعہ کے علاوہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجد نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو۔ نیز یہ حدیث جمہور کے خلاف بھی نہیں ہے کیونکہ دوسرے صحابہ (دیگر روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابوبکر تھے) جو اسکے ساتھ شریک ہوئے وہ متنفل تھے جس مسئلہ کے بارے میں بحث چل رہی ہے وہ یہ ہیکہ سب مفترض ہوں۔

باب ماجاء فی صلاۃ المسبوق

اس باب میں اختلاف یہ ہیکہ مسبوق امام کے ساتھ اول صلاۃ کو پاتا ہے یا آخر صلاۃ کو؟ اس سلسلہ میں ائمۂ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔

امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مسبوق یعنی جسکی شروع میں ایک یا دو رکعت چھوٹ گئی ہو جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ اس کی اول صلاۃ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مسبوق جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ اخیر رکعت شمار ہوگی۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مسبوق جو رکعت امام کے ساتھ پائے وہ افعال کے اعتبار سے اول صلاۃ ہوگی اور قراءت کے اعتبار سے آخری رکعت ہوگی۔ مثال کے طور پر کسی کی چار رکعت والی نماز میں تین رکعت چھوٹ گئی تو یہ شخص امام کے فراغت کے بعد امام شافعی

واحمدؒ کے مطابق ایک رکعت پڑھ کر تشہد کیلئے قعدہ کرے گا اور صرف اسی رکعت میں قراءت کرے گا اور باقی دو رکعت میں صرف فاتحہ پڑھے گا۔امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے مسلک کے مطابق یہ شخص مسلسل دو رکعت پڑھ کر بیٹھے گا اور دونوں میں قراءت کرے گا، کیونکہ انکے نزدیک مسبوق اخیر صلاۃ پانے والا ہوتا ہے۔لہذا اس کی شروع کی نماز چھوٹی ہے وہ اس کی تکمیل کرے۔امام مالکؒ اور محمدؒ کے مسلک کے مطابق دوسری رکعت قرأت کے ساتھ پڑھنے کے بعد بیٹھ جائے گا، تیسری رکعت میں بھی قراءت کرے گا یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول ہے۔

دلیل:۔دراصل یہ اختلاف حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث کے الفاظ میں اختلاف کی وجہ سے ہے وہ حدیث یہ ہے، **قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون وآتوها تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا۔** (١) ابوہریرۃؓ سے دوسری روایت ہے جس میں **فأتموا** کے بجائے **واقضوا ما سبقكم**، اور بعض روایتوں میں **وما فاتكم فاقضوا** منقول ہے دونوں کا مفہوم ایک ہے۔(٢) امام شافعیؒ کا استدلال فاتموا والی روایت سے ہے کیونکہ اتمام کا تعلق ماقبل سے ہوتا ہے اس لئے مسبوق اول صلاۃ پانے والا ہوگا، اور باقی رکعت کو پورا کرے گا، اور شیخین کا استدلال ''فاقضوا'' والی روایت سے ہے، کیونکہ قضاء کا تعلق ماسبق و مامضیٰ سے ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کی نماز کا شروع کا حصہ رہ گیا ہے، اسلئے وہ آخیر صلاۃ پانے والا ہوگا۔امام مالکؒ اور امام محمدؒ درمیان کا راستہ اختیار کرتے ہیں جس سے دونوں الفاظ کی روایت پر عمل ہو جاتا ہے۔یعنی انکے نزدیک قراءت کے اعتبار سے قضاء کرے اور رکعت کے اعتبار سے اتمام کرے۔فتتدبر

باب ماجاء فی الصلاۃ خلف الصف وحدہ

ذهب أبوحنيفة ومالكؒ والشافعيؒ إلى أنه يكره قيام المصلى وحده

---

(١)(البيهقى ٢/٢٩٨ ابوداؤد)(٢) أخرجه مسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة /١٠١ ترمذى /٣٥١ أبوداؤد، احمد /٧٦٦٦۔

خلف الصف کما فی العمدة ۳/ ۱۱٦، معارف السنن ۲/ ۳۰۷۔ یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جماعت میں صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

امام احمدؒ کا مذھب یہ ہیکہ اس صورت میں اس کی نماز ہی باطل ہو جائے گی اور اعادہ واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن وابصة بن معبدؓ أن رجلاً صلی خلف الصف وحده فأمره رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أن یعید الصلاة (۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنے والے کو نماز کا اعادہ کرنے کا حکم فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہیکہ صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنا مفسد صلاۃ ہے۔

دلیل جمہور: عن أبی بکرةؓ حدث أنه دخل المسجد ونبی الله صلی اللہ علیہ وسلم راکع، قال: فرکعت دون الصف فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم زادك الله حرصا ولا تعد۔ (۲)۔ یعنی ابوبکرہ کہتے ہیں کہ وہ مسجد میں داخل ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حالت رکوع میں تھے، میں نے صف سے علاحدہ رکوع کیا، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تیرا حرص زیادہ کرے دوبارہ اس عمل کا اعادہ نہ کرنا۔ اس حدیث سے صاف واضح ہوتا ہے کہ تنہا صف کے پیچھے نماز پڑھنا مفسد صلاۃ نہیں ہے البتہ مکروہ ہے کیونکہ اگر وہ مفسد صلاۃ ہوتا تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کو اعادہ کا حکم فرماتے۔

جواب دلیل حنابلہ: جس حدیث سے حنابلہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث میں اضطراب ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ نیز اگر حدیث صحیح مان لی جائے تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے اعادہ کا حکم کسی اور سبب سے ہو مثلاً ترک رکعت کی وجہ سے جس کا اس نے اعادہ نہ کیا ہو یا تعزیراً تاکہ اس سے دوبارہ یہ عمل سرزد نہ ہو۔ نیز بخاری وغیرہ کی روایت

(۱) أخرجه ترمذی / ۲۳۰ ابوداؤد / ٦۸۲ ابن ماجه / ۱۰۰٤ الطحاوی ۱ / ۳۹۳ الدارمی ۱ / ۲۹٤ البیهقی ۳ / ۱۰٤ احمد ٤ / ۲۲۸۔ (۲) أخرجه البخاری / ۷۸۳ أبوداؤد / ٦۸۳ تا ٦۸٤ النسائی ۲ / ۱۱۸ الطحاوی ۱ / ۳۹۵ البیهقی ۳ / ۱۰٦ احمد ٥ / ۳۹

اسکے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے جو قرینۂ قیاس کے مطابق ہے۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی مع الرجل

اگر امام کے ساتھ ایک آدمی ہو تو بالاتفاق وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہوگا اور اگر بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائے گی، البتہ مکروہ ہوگی اور امام احمدؒ کے نزدیک نماز ہوگی ہی نہیں۔

امام احمدؒ کی دلیل : ابن عباسؓ کی روایت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں ایک رات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی "فقمت عن یسارہ" یعنی میں آپ ﷺ کے بائیں جانب کھڑا ہو گیا۔ **فأخذ رسول الله برأسی من ورائی فجعلنی عن یمینه** (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے میرا سر میرے پیچھے سے پکڑا پھر مجھے اپنے دائیں جانب کر دیا۔ لیکن ظاہری بات ہے کہ آپ ﷺ کے اس عمل سے بائیں جانب کھڑے ہونے سے مفسد صلاۃ کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے بلکہ اسکو سنت قرار دیا جائے گا اور اسکے ترک کی وجہ سے نماز میں کراہیت آجائے گی۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہیکہ مقتدی امام کے مساوی کھڑا ہو یا پیچھے؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مقتدی اور امام دونوں برابر کھڑے ہونگے۔

امام شافعیؒ امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی امام کے پیچھے کھڑا ہو۔

امام محمدؒ کے اس قول پر فتوی ہے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ مساوی کھڑے ہونے کی صورت میں امام سے آگے بڑھ جانے کا خدشہ ہے جو فساد صلاۃ کو لازم ہے۔

باب من أحق بالإمامة

"أقرأ لکتاب اللہ" امامت کا زیادہ مستحق ہے یا "أعلم بالسنۃ" زیادہ امامت کا مستحق ہے؟

---

(۱) أخرجه أبوداود ترمذی والبخاری فی کتاب الأذان / ٦٩٩ احمد / ٢٢٧٦

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ''أعلم بالسنۃ'' امامت کا زیادہ مستحق ہے:

امام احمدؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ''اقرأ لکتاب اللہ'' امامت کا زیادہ مستحق ہے یہی ایک روایت امام شافعی کی بھی ہے جو کہ غیر راجح ہے۔ ''الروض المربع'' میں امام احمدؒ کا مذہب جمہور کے مطابق نقل کیا گیا ہے لیکن یہ راجح نہیں ہے۔ (مستفاد من معارف السنن ۳۲۳/۲)۔

امام احمدؒ کی دلیل: **عن أبی مسعود الأنصاریؓ یقول: قال رسول اللہ ﷺ: یؤم القوم أقرأهم لکتاب اللہ فإن کانوا فی القراءۃ سواء فأعلمهم بالسنۃ** (۱)

یہ حنابلہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔ جمہور کی دلیل۔ **عن أبی موسیؓ قال مرض النبی ﷺ فاشتد مرضه فقال مروا أبابکر فلیصل بالناس.** (۲)۔ یعنی جب آپ کا مرض شدید ہوگیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ابوبکر کو حکم دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔ آپ ﷺ نے مرض وفات میں امامت حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، اس کے علاوہ متعدد مرتبہ ابوبکرؓ نے آپ ﷺ کی موجودگی میں امامت کی جو کہ اعلم بالسنۃ تھے، حالانکہ حضرت ابی بن کعبؓ اقرأ لکتاب اللہ تھے لیکن ان کو حکم نہیں فرمایا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ **أعلم بالسنۃ** کو **اقرأ لکتاب اللہ** پر ترجیح ہوگی۔

جواب دلیل حنابلہ: جس حدیث سے حنابلہ استدلال کرتے ہیں اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن تحقیقی جواب یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قراء کم تھے اور ہر شخص کو قرأت

---

(۱) أخرجه ترمذی ۲۳۵، مسلم باب من أحق بالإمامة ۶۷۳، أبوداؤد ۵۸۲، نسائی ۷۶۷/۲، ابن ماجه ۹۸۰، الدارقطنی ۲۸۰/۱، بیهقی ۹۰/۲، أحمد ۲۷۲/۵، الحاکم ۲۷۳/۱۔ (۲) أخرجه مسلم ۴۱۸، البخاری ۶۶۴، ترمذی ۳۶۷۸، النسائی ۹۲/۲، ابن ماجه ۱۲۳۲، احمد ۲۵۰/۶

مسنونہ کے بقدر قرأت کی آیات یاد نہ تھیں، تو حفظ وقرأت کی ترغیب کیلئے امامت میں اقرء کو مقدم رکھا گیا، لیکن جب قرآن کریم خوب رواج پا گیا تو اعلم بالسنۃ کو امامت کا اولین معیار قرار دیا گیا کیونکہ اقرء کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن قرأت سے وابستہ ہے، اور اعلم بالسنۃ کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، لہذا مرض وفات میں ابوبکرؓ کو آپ ﷺ کا امامت کا حکم دینا یہ اعلم بالسنۃ ہونے کے بنا پر تھا۔ اور یہ واقعہ نبوت کے بالکل آخری زمانہ کا ہے، اس لئے یہ ان تمام احادیث کیلئے ناسخ ہوگا جن میں اقرأ لکتاب اللہ کی تقدیم کا بیان ہے۔

باب ماجاء فی إمامة الصبی

امامت صبی کے بارے میں امام شافعی اور جمہور کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی امامت جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نابالغ کی امامت فرض نماز میں جائز نہیں ہے اور نفل نماز میں جائز ہے، (شرح المہذب ۴/۲۱۷)۔

دلیل امام شافعیؒ: عمر بن سلمہؓ کی روایت ہے چنانچہ عمر بن سلمہؓ کہتے ہیں کہ میں اور میرے والد حضور پاک انور ﷺ کے پاس ایک ساتھ گئے تو نبی کریم ﷺ نے ان کو نماز سکھائی اور فرمایا: **"یؤمکم أقرئکم"** یعنی تم میں سے اقرأ امامت کرے، تو ابوسلمہ کہتے ہیں کہ **فکنت أقرأهم لما کنت أحفظ** یعنی میں ان میں سب سے زیادہ اقرأ تھا کیونکہ میں نے قران سب سے زیادہ یاد کیا تھا۔ **فکنت أؤمهم وعَلیّ بردة صغیرة صفراء فکنت إذا سجدت تکشّفتُ فکنتُ أؤمهم وأنا ابن سبع سنین أو ثمان سنین** ۔ یعنی اس وقت میری عمر سات یا آٹھ سال کی تھی۔ اس سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اکہ امامت صبی جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **قال العینی فی شرح الهدایة "وأما الصبی فلأنه متنفل فلا یجوز اقتداء المفترض به** ۔ یعنی بچہ کی امامت اس لیے جائز نہیں ہے کیونکہ وہ متنفل ہے اور

مفترض کے لیے متنفل کی اقتداء جائز نہیں ۔جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس حدیث کی بہت سے ائمہ نے تضعیف کی ہے چنانچہ امام احمدؒ اس حدیث کوضعیف قرار دیتے ہیں۔

کما فی المغنی -قال الخطابی: کان الحسن یضعف حدیث عمر بن سلمة ، یعنی عمر بن سلمہؓ کی حدیث کو حسن بصریؒ بھی ضعیف قرار دیتے ہیں۔ نیز اس حدیث کو صحیح بھی مان لیا جائے تو بھی امام شافعیؒ کا استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان لوگوں نے جو بچے کو امامت کیلئے آگے بڑھایا وہ اپنے اجتہاد سے کیا، اور ظاہر ہے کہ اس کی اطلاع بھی آپ ﷺ کو نہیں ہوئی ہوگی، لہذا اس کی امامت درست نہ ہوگی، نیز اکابر صحابہ کے اقوال اس کے برخلاف منقول ہیں، چنانچہ ابن عباس سے مروی ہے **لا یؤم الغلام الذی لاتجب علیه الحدود** یعنی وہ لڑکا امامت نہ کرے جس پر حد واجب نہ ہوتی ہو۔ **بذل المجهود ۱/ ۳۷۱**۔

باب فی إمامة النساء

عورتوں کا مستقل علاحدہ جماعت سے نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عورتوں کا مستقل جماعت قائم کرنا مستحب ہے، اس میں امام احمد سے ایک روایت عدم استحباب کی ہے۔ (کمافی حاشیۃ بذل المجہود)۔

امام ابوحنیفةؒ اور امام مالكؒ کے نزدیک مستقل عورتوں کا جماعت قائم کرنا مکروہ ہے۔

دلیل شوافع وحنابله: ان کا استدلال ورقہ بنت نوفل کی حدیث سے ہے، چنانچہ ابوداؤد میں طویل حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ جنگ بدر میں تشریف لے جارہے تھے تو درخواست کی کہ مجھے بھی ساتھ لے چلیں تاکہ میں وہاں جاکر مریضوں کی تیمارداری اور مجروحین کی مرہم پٹی کروں، شاید کہ مجھے اللہ تعالی شہادت کا مرتبہ نصیب عطا فرمائے، تو آپ ﷺ نے فرمایا "**قری فی بیتك إن الله عزوجل یرزقك الشهادة**" یعنی تم اپنے گھر میں

رہو ممکن کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو شہادت نصیب عطا فرمائے (چنانچہ یہ گھر ہی میں اپنے ایک مدبر غلام اور باندی کے ذریعہ عمرؓ کے عہد خلافت میں شہید کردی گئیں) دوسری درخواست انہوں نے آپ ﷺ سے یہ کی کہ میں اپنے گھر میں جماعت قائم کرنا چاہتی ہوں اور مؤذن رکھنے کی اجازت طلب کی **فأذن لها** ۔تو آپ ﷺ نے ان کو اجازت مرحمت فرمادی۔(ابوداؤد فی باب امامة النساء)۔اس سے امام شافعی وغیرہ عورتوں کی امامت کے استحباب پر استدلال کرتے ہیں۔

نیز شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے بھی ہے **عن عائشةؓ أنها أمت نسوة في صلاة العصر وقامت وسطهن** یعنی حضرت عائشہؓ نے عورتوں کے بیچ میں کھڑی ہو کر عصر کی نماز میں ان کی امامت فرمائی، ایسے ہی حضرت ام سلمہ سے بھی منقول ہے (بذل المجہود ۱/۳۷۵)۔

دلیل جمهور : یہ حدیث جس سے امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اس کو جمہور منسوخ مانتے ہیں ام سلمہؓ کی حدیث سے، چنانچہ ام سلمہؓ سے مروی ہے۔**عن أم سلمةؓ عن النبي** ﷺ **صلاة المرأة في بيتها خير من صلوتها في حجرتها، وصلوتها في حجرتها خير من صلوتها في دارها، وصلوتها في دارها خير من صلوتها خارج** یعنی عورت۔کے اندرون گھر کی نماز اس کے کمرہ کی نماز سے بہتر ہے اور اس کے کمرے کی نماز اس کے گھر (صحن یا دالان) کی نماز سے بہتر ہے، اور اس کے گھر کی نماز اس کے باہر کی نماز سے بہتر ہے، (۱)۔اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے عورتوں کو زیادہ سے زیادہ پردہ اور گوشہ میں نماز پڑھنے کو باعث فضیلت قرار دیا ہے، نیز عورتوں کے جماعت قائم کرنے میں حرج ہے، نیز کسی بھی حدیث میں ان کو گھر وغیرہ میں جماعت قائم کرنے کی ترغیب نہیں دی گئی ہے۔نیز مجموعہ احادیث پر نظر ڈالنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امامت نساء مستحب نہیں ہے کیونکہ جب ام ورقہ بنت نوفلؓ نے اجازت طلب کی تب آپ ﷺ نے اجازت دی لیکن اس پر کوئی

(۱) أخرجه أبوداؤد، ۵۷۰، البيهقي ۳/۱۳۱

فضیلت کبھی بھی نہیں بیان کی، بلکہ بعد میں عورتوں کی جماعت شریعت میں پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھی گئی، لہذا اگر وہ جماعت قائم کرتی ہیں تو جائز ہوگا لیکن مع الکراہت اور اسی کے حنفیہ قائل ہیں۔

باب إمامة البر والفاجر

فاسق کی دو قسمیں ہیں۔(۱) من حیث الاعتقاد۔ جیسے بدعتی جو اپنے بدعت کے طرف داعی ہو۔(۲) فاسق من حیث الاعمال۔ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ ان کی امامت جائز ہے یا نہیں؟

امـام مـالك کے نزدیک دونوں قسموں کے فاسق کی امامت جائز نہیں ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے بارے میں آتا ہے کہ شروع میں وہ مسجد نبوی میں فرض نماز کیلئے تشریف لاتے تھے لیکن بعد میں مسجد میں آنا ترک کر دیا پچیس برس تک مسجد میں نماز نہیں پڑھی۔ امام احمدؒ کے نزدیک قسم اول کی امامت تو فاسد ہے لیکن قسم ثانی میں ان سے جواز اور عدم جواز دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔

حنفیه اور شوافع کے نزدیک دونوں کی امامت جائز ہے لیکن مع الکراہت۔

حنفیه اور شوافع کی دلیل ۔ ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے **قال رسول الله ﷺ: الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبار** ۔(رواه أبوداؤد ۵۹۱) یعنی فرض نماز ہر مسلم کے پیچھے واجب ہے نیک ہو یا فاجر اگرچہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ ابن عمرؓ نے ظالم حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھی تھی کما ذکر الشافعی فی "الأم" ۳/۱۲۱۔

باب إمامة الأعمىٰ

امام شافعیؒ کے نزدیک امامت اعمیٰ اور امامت بصیر دونوں امامت کے باب میں برابر ہیں کسی کو کسی پر فضیلت نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بصیر کی امامت اعمیٰ کی امامت سے افضل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أنسؓ أن النبی ﷺ استخلفت ابن أم مکتوم یؤم الناس وھو أعمی (أبوداوٗد ۵۹۰)۔ جب آپ ﷺ غزوات میں تشریف لے جاتے تو ابن ام مکتوم کو اپنا خلیفہ بناتے اور وہ لوگوں کی امامت کرتے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ ان کو دو مرتبہ خلیفہ بنایا، اور ایک روایت میں ہے کہ تیرہ مرتبہ ان کو خلیفہ بنایا۔

جمہور کہتے ہیں کہ بصیر کی امامت اعمیٰ سے افضل اسلئے ہے کیوں کہ اعمی سے نجاست و طہارت اور قبلہ کے معاملہ میں خطاء ہونے کا زیادہ احتمال ہے، اور ابن مکتوم کو آپ ﷺ نے اپنا خلیفہ اس لئے بنایا کیونکہ اس وقت امامت کیلئے بقیہ حضرات میں سے کوئی ان سے زیادہ بہتر نہ تھا، کیونکہ بڑے بڑے صحابہ جنگ میں آپ کے ساتھ شریک تھے چنانچہ بعض مرتبہ عثمان غنیؓ کو اپنا نائب بنایا تو حضرت عثمانؓ ہی امامت کرتے۔

باب الإمام یصلی من قعود

اگر کسی عذر کی وجہ سے امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی اس کی اتباع بیٹھ کر کریں یا کھڑے ہوکر؟

امام ابو حنیفۃؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتدی اس کی اقتدا کھڑے ہوکر کریں۔

امام احمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس صورت میں مقتدی امام کی موافقت کریں یعنی بیٹھ کر اقتدا کریں۔

امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیٹھ کر امامت کرنے والے کی اقتدا درست نہیں۔

دلیل: قال ﷺ: لا یؤمنّ بعدی جالسا۔ (الدارقطنی ۱/۳۱۸)۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن أنس بن مالکؓ أن رسول اللہ ﷺ رکب فرسا

فصُرع عنه فجُحِش شقه الأيمن فصلی صلاة من الصلوات وهو قاعد فصلينا وراء ه قعودا۔ الخ (۱) یعنی رسول اللہ (ﷺ) گھوڑے پر سوار ہوئے پھر اس سے گر گئے جس سے آپ کا داہنا پہلو چھل گیا پھر آپ ﷺ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور ہم نے آپ ﷺ کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھی۔

دلیل حنفیہ وشوافع: ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے عن عائشةؓ أن النبی ﷺ خرج فی مرضه وأبو بكرؓ يصلی بالناس فصلی إلی جنب أبی بكرؓ والناس يأتمون بأبی بكر وأبو بكر يأتم بالنبی ﷺ (رواه ترمذی ۳۶۰)۔ یعنی آپ ﷺ اپنے مرض الوفات میں اپنے کمرہ سے نماز کیلئے نکلے اور ابوبکر لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے، تو نبی کریم ﷺ نے ابوبکر کے بغل میں نماز پڑھی، لوگ ابوبکر کی اقتداء کررہے تھے، اور ابوبکر نبی کریم ﷺ کی اقتداء کررہے تھے۔ یعنی اصل امام آپ ﷺ تھے اور ابوبکرؓ کی حیثیت مکبر کی تھی یعنی ابوبکر زور سے تکبیر وغیرہ کہتے۔ آپ ﷺ نے مرض الوفات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی، اور لوگ آپ کے پیچھے کھڑے ہوکر نماز پڑھ رہے تھے شوافع اور حنفیہ آپ ﷺ کے مرض الوفات کے عمل سے اس سے پہلے والے عمل کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ نیز قیام نماز کا رکن خاص ہے جس کا غیر معذور کے حق میں اداء کرنا فرض ہے، لہذا مقتدی کھڑے ہوکر اقتداء کریں۔ رہا اس روایت کا جواب جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: إذا صلی الإمام جالسا فصلوا جلوسا۔ اس روایت کی تاویل احناف وشوافع یہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب امام تشہد وغیرہ کیلئے بیٹھے تو تم بھی بیٹھ جاؤ چنانچہ ابوداؤد کی روایت میں "جلوسا" کے آگے ارشاد ہے وإذا صلی الإمام قائما فصلوا قياما۔ یعنی جب امام کھڑے ہوکر نماز پڑھے تو تم بھی کھڑے ہوکر نماز پڑھو یعنی ایسا نہ کرو کہ امام سجدہ میں چلا جائے اور تم قیام کی حالت میں تعظیماً کھڑے رہو یا وہ قیام کی حالت میں ہو اور تم جلوس کی حالت میں رہو۔

---

(۱) أخرجه أبو داؤد ۵۹۸، ترمذی ۳۵۸، البخاری ۶۸۹۔

امام مالکؒ و محمدؒ کی دلیل: قال رسول الله ﷺ: لايؤم أحد بعدی جالسا۔ (الدار قطنی ۰۱۴۷) یعنی میرے بعد کوئی بھی بیٹھ کر امامت نہ کرے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے نیز یہ حدیث اگر صحیح بھی مان لی جائے تو یہ نہی، نہی تنزیہی کے طور پر ہوگی۔ نیز اس میں ایک راوی جابر بن الجعفی ہیں جن کی محدثین نے سخت تضعیف کی ہے۔

باب ماجاء فی الصلاۃ تحریمها

التکبیر وتحلیلها التسلیم

تکبیر تحریمہ سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے نزدیک نماز شروع کرنے کیلئے ضروری نہیں ہے بلکہ محض نیت کرنے ہی سے نماز شروع کی جاسکتی ہے۔

لیکن جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا ذکر ضروری ہے لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک اس مسئلہ میں یہ اختلاف ہے کہ کسی ذکر متعین سے نماز شروع کی جائے گی یا جو بھی ذکر اللہ تعالی کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے ذکر کرے تو فرضیت اداء ہو جائے گی؟۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر وہ ذکر جو اللہ جل شانہ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے نماز شروع کرے تو فریضہ تحریمہ اداء ہو جائے گا مثلاً **الله أعظم، الله الكبير، الله أجل**، لیکن **الله اكبر** سے شروع کرنا واجب ہے، اس لئے اس کے ترک کرنے کی وجہ سے نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسفؒ صیغۂ تکبیر کی فرضیت کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اس کے علاوہ اللہ کے تعظیم پر جو صیغہ دلالت کرتا ہو وہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر صیغۂ تکبیر کی تعیین میں ان میں اختلاف ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک صیغۂ تکبیر صرف اللہ اکبر ہے، امام شافعی کے نزدیک **الله الاکبر** کہنا بھی کافی ہو جائے گا کیونکہ الف لام کے ادغام سے مزید حصر پیدا ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک **الله الاکبر** اور **الله الکبیر** کہنا کافی ہو جائے گا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **عن أبی سعیدؓ قال: قال رسول الله ﷺ: مفتاح الصلاۃ الطھور وتحریمھا التکبیر وتحلیلھا التسلیم** (۱) وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں خبر معرف باللام ہے جو حصر کا فائدہ دیتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمہ صرف تکبیر میں منحصر ہے۔لہذا اس کی جگہ پر کسی اور لفظ کا استعمال، جو تعظیم ہی پر کیوں نہ دلالت کرتا ہو، جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفۃؒ: امام ابوحنیفہؒ کا استدال قران کریم کی آیت ﴿**وذکر اسم ربہ فصلی**﴾ سے ہے اس میں اللہ تعالی کے اسم کا مطلق بیان ہے صیغۂ تکبیر کی کوئی تخصیص نہیں ہے حدیث مذکور میں جو صیغۂ تکبیر کی تخصیص ہے وہ خبر واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں ہے لہذا اس سے وجوب ثابت ہوگا فرضیت ثابت نہ ہوگی۔)

اگر ہم غور کریں تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ائمہ ثلاثہ کے اختلاف میں کوئی خاص فرق نہیں ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے مابین کوئی درجہ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان واجب کا درجہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ خبر آحاد سے بھی فرضیت ثابت کرتے ہیں۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک فرض قطعی الثبوت قطعی الدلالت نص سے ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ اللہ اکبر کے علاوہ اللہ اعظم سے نماز شروع کی تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اور ابوحنیفہ کے نزدیک واجب الاعادہ ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہ ہوگی اور حنفیہ کے نزدیک فرضیت ساقط ہو جائے گی لیکن واجب الاعادہ ہوگی، ائمہ ثلاثہ کے

---

(۱) أخرجہ الترمذی ۳، أبوداؤد ۶۱، ابن ماجہ ۲۷۵، البیہقی ۲/۱۷۳، الشافعی ۱/۱۰۰، الحکم ۱/۱۳۲۔

نزدیک اس کو مطلق تارک صلاۃ کہا جائے گا اور ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک اس کو تارک واجب اور گنہگار کہیں گے لیکن مطلق تارک صلاۃ نہیں کہا جائے گا۔

یہ تو رہا نماز میں داخل ہونے کے سلسلہ میں اختلاف، ایسے ہی اختلاف نماز سے نکلنے کے سلسلے میں ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک صیغۂ ''السلام علیکم'' نماز سے نکلنے کے لیے فرض ہے لہذا صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز ختم کی تو نماز نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک خروج بصنع المصلی فرض ہے۔ یعنی فرض صرف نماز سے نکلنے کا ارادہ کرنا ہے۔ اور صیغۂ السلام علیکم کے ذریعہ نکلنا واجب ہے، لیکن امام طحاوی کی رای سنیت کی ہے لیکن راجح اور مختار پہلا قول ہے۔ لہذا اگر صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز سے نکلے تو اس سے فرضیت اداء ہو جائے گی لیکن نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: ان کا استدلال ذکر کردہ حدیث **تحریمها التكبير وتحليها التسليم** سے ہے۔ یعنی نماز کا تحریمہ تکبیر ہی ہے اور اس سے نکلنا سلام ہی کے ذریعہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو تشہد سکھلایا اور فرمایا: **إذا قلت هذا. (التشهد) أو قضيت هذا فقد قضيت صلوتك إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد.** (رواه ابوداؤد ۹۶۶) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قعود للتشہد کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، کیونکہ آپ ﷺ فرمار ہے ہیں کہ جب تو نے تشہد پورا کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی۔ لیکن جمہور کی مستدل حدیث مذکور کے الفاظ سے نیز آپ ﷺ کے مواظبت سے وجوب مستفاد ہوتا ہے، اس لئے ہم وجوب کے قائل ہیں نہ کہ فرض کے۔ اور ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے مابین یہ اصولی اختلاف ہے۔

باب مايقول عند افتتاح الصلاة

نماز میں نیت باندھنے کے بعد سورۂ فاتحہ سے پہلے کوئی ذکر مسنون ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا ہے؟

امام مالکؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد اور سورۂ فاتحہ سے پہلے کوئی ذکر مسنون نہیں ہے یعنی تکبیر کے بعد مصلی الحمد اللہ پڑھنا شروع کردیگا درمیان میں کوئی دعاء وغیرہ نہیں پڑھے گا۔

دلیل: كان رسول الله ﷺ وأبوبكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ يفتتحون القراءة بالحمدلله رب العالمين (۱) یعنی رسول اللہ ﷺ ابوبکرؓ عمرؓ اور عثمانؓ قراءت کا آغاز الحمد للہ رب العالمین سے کرتے تھے۔

ائمه ثلاثه کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کے درمیان ذکر (ثنا) مسنون ہے۔

دلیل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل متعدد احادیث ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے كان النبي ﷺ إذا افتتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك۔ یہ حدیث حضرت انسؓ وعمرؓ اور ابوسعیدؓ سے بھی مروی ہے انظر (۱)۔ یعنی آپ ﷺ جب نماز شروع کرتے تو سبحانک اللہم الخ کہتے۔

جو حدیث امام مالکؒ کی دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں افتتاح سے مراد افتتاح قراءت جہریہ ہے، لہذا قراءت سریہ اس کے منافی نہیں ہے اور ہم اسی کے قائل ہیں۔

پھر ائمہ ثلاثہ میں اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کون سا ذکر افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک "توجیہ" افضل ہے یعنی۔ إني وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات والارض حنيفاً، وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لاشريك له وبذلك أمرت، وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك، لا إله إلا أنت ربي وأنا عبدك، ظلمت نفسي

---

(۱) أخرجه ترمذي، البخاري ۷۴۳، مسلم ۳۹۹، أبو داؤد ۷۷۷۔ (۱) الدارقطني ۱۱۲۹، البيهقي في الكبرى ۲/ ۳۴، الدارقطني ۱/ ۲۹۹، الحاكم ۱/ ۲۳۵، عبدالرزاق ۲۵۵۵/ ۲۵۵۶/ ۲۵۵۷، ابوداؤد ۷۷۵، ترمذي ۲۴۲، ابن ماجه ۸۰۴، احمد ۱۱۴۷۳

واعترفت بذنبي فاغفرلي ذنوبي جميعاً ،لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لا يصرف عنه سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك ،والخير كله بيديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك، تباركت وتعاليت واستغفرك وأتوب إليك (١) دليل: اس دعاء کو حضرت علیؓ نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے۔ اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے اپنی صحیح میں باب صلاۃ المسافرین میں کی ہے، یہ حدیث سنداً دیگر احادیث سے قوی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ثناء افضل ہے۔

دلیل: حدیث مذکور ہے جو حضرت عائشہؓ سے منقول ہے اگر چہ یہ حدیث سنداً متکلم فیہ ہے لیکن انس بن مالکؓ کی روایت اس باب میں صحیح اور ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة قال: سبحنك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك ،وتعالى جدك، ولا إله غيرك، (آثار السنن ص ٧٢) ۔ نیز حنفیہ اپنے مذہب کو (وسبح بحمد ربك حين تقوم الخ سورہ طور) سے تقویت دیتے ہیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کے درمیان حنفیہ کے مطابق ثناء پڑھی جائے گی لیکن "توجیہ" پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے بلکہ افضل یہ ہے کہ کبھی ثنا پڑھے اور کبھی "توجیہ" پڑھے کیونکہ دونوں حدیث سے ثابت ہے۔

باب ماجاء فی ترک الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم

نماز میں تسمیہ جہراً پڑھی جائے گی یا سراً؟۔

---

(١) مسلم باب صلاة المسافرين ٧٧١، ابوداؤد، ٧٦، ترمذی ٣٤٢١، احمد ١/٩٤، النسائی ٢/١٢٩، الدارمی ٢/٢٨٢، الدار قطنی ١/٢٩٦، الطحاوی ١/١٩٩، الشافعی ١/٧٢، البیهقی ٢/٣٢

امام شافعیؒ کے نزدیک سری نماز میں سر کے ساتھ اور جہری نماز میں جہر کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر حال میں تسمیہ سراً پڑھنا افضل ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ سرے ہی سے مشروع نہیں ہے کیونکہ فاتحہ سے پہلے ان کے نزدیک کوئی ذکر مسنون نہیں جیسا کہ ماقبل میں ان کی دلیل کے ساتھ ذکر کیا گیا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ جہراً بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کیں ہیں لیکن ان میں سے کوئی صحیح روایت ایسی نہیں ہے جو صراحت کے ساتھ تسمیہ کے جہر پر دال ہو۔ **عن نعيم المجمِّر قال: صليت وراء أبي هريرةؓ فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ،ثم قرأ بأم القرآن حتى إذا بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين-فقال آمين- فقال الناس آمين-ويقول كلما سجد الله أكبر وإذا قام من الجلوس فى الاثنتين قال الله اكبر، وإذا سلم قال :والذى نفسى بيده إنى لأشبهكم صلاة برسول الله** (رواه نسائی ۹۰۱،احمد ۷۶۶۱)

یعنی میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی، پھر فاتحہ پڑھی یہاں تک کہ جب **غير المغضوب عليهم ولا الضالين** پر پہنچے تو آمین کہا، پھر لوگوں نے آمین کہا، اور جب سجدہ کرتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب دونوں جلسوں میں کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب سلام پھیرا تو فرمایا: قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تمہاری نماز کو رسول اللہ ﷺ کے نماز کے مشابہ قرار دیتا ہوں۔ محدثین نے کہا کہ یہ روایت شاذ اور معلول ہے کیونکہ قراءت تسمیہ کا جملہ حضرت نعیم کے علاوہ حضرت ابو ہریرہؓ کے دوسرے شاگرد نقل نہیں کرتے، اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ شافعیہ کے مسلک پر صراحت کے ساتھ دال نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث سے بسم اللہ کا پڑھنا ثابت ہوتا ہے لیکن تسمیہ کا

جہراً پڑھنا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ قراءت کے لفظ میں قراءت السر کا بھی احتمال ہے۔ لہذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں، ایسے ہی ایک دلیل شافعیہ کی حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جو نہ صریح ہے اور نہ صحیح۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے **کان رسول الله ﷺ یجهر ببسم الله الرحمن الر حیم۔** (مستدرک ج ۱/ صـ ۲۳۲، ترمذی ۲۴۵)۔ علامہ حافظ زیلعی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں۔

هذا الحدیث غیر صریح، ولا صحیح، فأما کونه غیر صریح، فإنه لیس فیه أنه: فی الصلاة واما غیر صحیح فإن عبد الله بن عمر وابن حسان الواقعی کان یضع الحدیث (نصب الرایه ج ۱/ ص ۳۴۰.) یعنی یہ حدیث نہ صریح ہے شافعی کے مسلک پر اور نہ صحیح ہے، صریح تو اس لئے نہیں ہے کہ اس کے نماز کے بارے میں ہونے کا ذکر نہیں ہے، اور یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ قریب قریب موضوع ہے کیونکہ اسکا ایک راوی عبداللہ بن حسان الواقعی حدیث گڑھتا تھا۔ اس طرح شوافع نے بہت سی احادیث اپنے مسلک کے تائید میں پیش کی ہیں جسکو حافظ زیلعی نے اپنی کتاب (نصب الرایہ) میں ذکر کیا ہے، پھر انکے جوابات بھی دیئے ہیں چنانچہ ۲۷/ صفحات اس مسئلہ پر سیاہ کرنے کے بعد رقمطراز ہیں: **وبالجملة: فهذه الأحادیث کلها لیس فیها صریح صحیح، بل فیها عدمهما أو عدم أحدهما وکیف تکون صحیحة ولیست مخرجة فی شیٔ من الصحیح، ولا المسانید، ولا السنن المشهورة، وفی روایتها الکذابون، والضعفاء، والمجاهیل الذین لا یوجد ون فی التواریخ** (نصب الدرایه ۱/ ۳۵۵)۔

خلاصۂ کلام یہ تمام حدیثیں تسمیہ کے جہر میں صریح وصحیح نہیں ہیں، بلکہ دونوں کے دونوں نہیں ہے، یا دونوں میں سے ایک نہیں ہے، اور کیسے صحیح ہوسکتی ہیں، جبلہ صحیح، مسند اور سنن مشہورہ میں سے کسی میں انکی تخریج نہیں ہے، اور انکی روایت میں کذابین ضعفاء اور وہ مجہول روای ہیں

جن کا تاریخ میں کچھ اتا پتا نہیں ہے۔

نوٹ : واضح ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف افضلیت اور غیر افضلیت کا ہے نہ کہ جائز اور حرام کا، لیکن ایک عرصہ تک اس مسئلے میں تحریری اور تقریری مناظروں کا بازار گرم رہا ہے، جس میں جانبین سے شدت کا مظاہرہ کیا گیا۔ لیکن حنفیہ کا مسلک اس میں اس قدر قوی ہے کہ بعض محققین شافعیہ نے حنفیہ کا مسلک اختیار ہے بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں۔

حنفیه کے دلائل: حضرت انسؓ سے مروی ہے، صلیت مع رسول الله ﷺ وأبی بكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم. (رواه مسلم / ۳۹۹)، بعض روایات میں كانوا يفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين مذکور ہے انظر (۱)

دوسری دلیل: حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: سمعنی أبی وأنا فی الصلاة أقول بسم الله الرحمان الرحيم، فقال لی: أی بُنَیّ محدث أياك والحدث، قال: ولم أر أحداً من أصحاب رسوالله ﷺ كان أبغض إليه الحدث فی الإسلام، وقد صليتُ مع النبی ﷺ ومع أبی بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقولها فلاتقلها إذاأنت صليت فقل الحمدلله رب العالمين، (رواه ترمذی / ۲٤٤) یعنی میرے باپ نے مجھے نماز میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہتے ہوئے سنا تو کہا اے میرے بیٹے یہ محدث (ایجاد کردہ) ہے، حدث سے بچو، اور مزید کہا کہ میں نے اصحاب رسول کے نزدیک حدث فی الاسلام سے مبغوض کوئی چیز نہیں دیکھی اور میں نے نبی ﷺ، ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ نماز پڑھی، اور میں نے ان میں سے کسی کو اسکو کہتے ہوئے

---

(۱) البخاری / ۷٤۳ ابوداؤد / ۷۷۷ ترمذی / ۲٤٦ ابن ماجه / ۸۱۳ مالك فی موطا ۸۱/۱ الطحاوی ۱ / ۲۰۳ نسائی ۲ / ۱۳۵ الدارمی ۱ / ۲۸۳ البيهقی ۲ / ۵۰ الدارقطنی ۱ / ۳۱٤ احمد ۳ / ۱۰۱۔

نہیں سنا لہذا تو اس کو مت کہہ، جب تو نماز پڑھے تو الحمدلله رب العالمین کہہ۔ مزید تفصیل کے لئے نصب الرایہ دیکھئے۔ ۱/ ۳۴۵ سے ۱/ ۳۵۵ تک۔

باب افتتاح القراءة بالحمد لله رب العالمين

قراءت کا آغاز الحمد للہ رب العالمین سے ہوگا اور فاتحہ پڑھنے سے پہلے تسمیہ پڑھی جائی گی یا نہیں؟ پھر اگر پڑھی جائے گی تو جہرا پڑھی جائے گی یا سرا؟ ان سب کا بیان ائمہ کے اختلاف اور انکے دلائل کے ساتھ آچکا۔ یہاں اس باب کا مقصد یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ بسم اللہ قرآن حکیم کا جزء ہے یا نہیں؟ سورہ نمل میں جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہے وہ تو بالاتفاق قرآن کریم کا جز ہے لیکن جو بسم اللہ، سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفة کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جز تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جز نہیں ہے۔ بلکہ یہ سورۃ کے درمیان فصل کیلئے نازل ہوئی ہے، اور یہی مذہب امام احمد بن حنبلؒ کا ہے۔

امام مالكؒ کے نزدیک یہ قرآن کا جز نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ''بسم اللہ'' سورۂ فاتحہ کا جز ہے، اور باقی سورتوں کے جز ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ان سے دو قول منقول ہیں، صحیح قول یہ ہیکہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے۔

خلاصہ کلام ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ کا جزء ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل : ان کا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں تسمیہ بالجہر پر دلالت کرتی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر ''تسمیہ'' فاتحہ کا جزء نہ ہوتا تو جہرا مشروع نہ ہوتا، ان کی اس دلیل کا حنفیہ کے طرف سے مفصل جواب پچھلے باب میں گذر چکا ہے کہ اس سلسلے میں کوئی حدیث صریح بشرط صحیح مروی نہیں ہے۔ ان کا دوسرا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، چنانچہ ان سے مروی ہے۔ **بينما ذات يوم بين اظهرنا يريد البنى ﷺ إذا أغفى إغفاءة ثم**

رفع رأسه مبتسماً فقلنا له ما أضحك يا رسول الله ؟قال نزلت علی آنفاً سورة ،بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر الخ (رواہ النسائی ۹۰۰)۔یعنی ایک روز رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کے درمیان بیٹھے تھے، یکا یک آپ ﷺ اونگھ گئے پھر آپ ﷺ نے ہنستے ہوئے سر اٹھایا، ہم نے پوچھا آپ کیوں ہنستے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی بسم اللہ الخ۔ شافعیہ کا طریقہ استدلال اس حدیث سے اس طرح سے ہیکہ وہ فرماتے ہیں کہ آپ نے سورہ کی ابتداء ''بسم اللہ'' سے کی جو اسکے جزء ہونے پر دال ہے، حنفیہ اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ نے یہاں ''بسم اللہ'' جزء سورۃ ہونے کی بناء پر نہیں پڑھی بلکہ بغرض ابتداء بسم اللہ کی تلاوت فرمائی۔ شافعیہ ایک دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ بسم اللہ ہر سورۃ کے شروع میں تمام مصاحف میں لکھی ہوئی ہے، جو اسکے جزء ہونے پر دال ہے۔

حنفیہ اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ مصاحف میں سورۃ کے شروع میں بسم اللہ لکھے ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ جزء قرآن ہے لیکن جزء سورۃ ہونا ثابت نہیں ہوتا، اور ہم بھی اسکے جزء قرآن ہونے کے قائل ہیں، واضح ہو کہ امام مالکؒ اسکو جزء قرآن بھی نہیں مانتے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل: عن أنس ؓ قال كان رسول الله ﷺ وأبوبكرؓ وعمرؓ وعثمانؓ يفتتحون القراءة با الحمد لله رب العالمين (قد سبق تخريجه) اس طرح ہماری دلیل وہ تمام روایتیں ہیں جن میں ترک الجھر بالتسمیہ کی صراحت ہے۔ کیونکہ ترک الجھر بالتسمیہ بسم اللہ کے سورۂ فاتحہ کا جزء نہ ہونے کی علامت ہے۔

دوسری دلیل آیت قرآنی ہے۔ ﴿ولقد آتينك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ اور ہم نے تجھکو سبع مثانی اور قرآن عظیم عطا کیا۔ اس میں سبع مثانی سے مراد سورۂ فاتحہ ہے اور سورۂ فاتحہ کی سات آیات اسی وقت ہونگیں جبکہ اسکو سورۂ فاتحہ کا جزء نہ مانا جائے، ورنہ آٹھ آیتیں ہو جائیں گی۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن سے تسمیہ کا سورۃ کا جزء نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

باب ماجاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب

اس باب سے دو مسئلے متعلق ہیں۔اول قرأت خلف الامام جسکا ذکر قراءت خلف الامام کے باب کے تحت مستقل آئے گا۔دوسرا مسئلہ یہ ہیکہ نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، یا فرض؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض ہے اسکے ترک سے نماز بالکل فاسد ہوجائے گی۔اور دلیل میں لا صلاۃ الا بفاتحہ الکتاب والی حدیث مشہور پیش کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے نہ کہ فرض،اور فاتحہ کے ساتھ سورۃ کا ملانا بھی واجب ہے۔اور فرض مطلق قرأت ہے یہاں یہ واضح ہونا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک واجب کے ترک سے فرض ساقط ہوجاتا ہے،لیکن نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے،اور سہواً ترک سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔

حنفیہ کا استدلال مطلق قراءت کی فرضیت پر قرآن کریم کی آیت،**فاقرأوا ماتیسر من القرآن** سے ہے،اس آیت سے مطلق قراءت کی فرضیت کا ثبوت ہوتا ہے،نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں آپ ﷺ نے ایک صحابی کو تین مرتبہ اسی نماز کو دوبارہ پڑھنے کیلئے لوٹایا **ارجع فصل فإنك لم تصل** پھران صحابی نے کہا مجھے سکھا دیجئے میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا،تو آپ ﷺ نے فرمایا،**إذاقمت إلى الصلاة فكبر ثم اقرأ ماتيسر معك من القرآن الخ** (۱) یہ حدیث بھی مطلق قراءت کے فرضیت کی دلیل ہے۔

---

(۱)،أخرجه البخاری /۷۵۷/ ۷۹۳ مسلم /۲۹۷ ترمذی /۳۰۳ ابوداؤد /۸۵۶ ابن جلجه /۱۰۶۰ النسائی ۲/ ۱۲۴ الطحاوی ۱/ ۲۳۳ البیهقی ۲/ ۱۲۲ احمد ۳/ ۴۳۷۔

قرأت فاتحہ کے عدم فرضیت کی دلیل:

حنفیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ واجب ہے نہ کہ فرض اس پر دلیل حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے، چنانچہ وہ روایت کرتے ہیں۔ **قال رسول اللہ ﷺ من صلی صلاۃ لم یقرأ فیھا بأم الکتاب فھی خِداج** ۔خداج کے معنی ہیں ناقص ادھورا، آپ ﷺ نے نماز میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز کو خداج (ناقص، ناتمام) فرمارہے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرضیت تو ساقط ہوگئی لیکن نماز ناتمام رہے گی لہذا اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔

حنفیہ کی طرف سے ائمہ ثلاثہ کی دلیل کے متعدد جواب دئے گئے ہیں ایک جواب جو کہ بہت مشہور ہے کہ **لاصلاۃ إلا بفاتحۃ الکتاب** میں لانفی کمال کیلئے ہے جیسے **لاصلاۃ لجار المسجد** میں لانفی کمال کے لیے ہے یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد ہی میں صحیح ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا فرضِ صلاۃ نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی مسجد کے پڑوس میں رہنے والا گھر میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی اور یہی حکم **لاصلاۃ إلا بفاتحۃ الکتاب** کا ہے، لیکن یہ جواب محققین احناف نے پسند نہیں کیا ہے کیونکہ اس سے ہمارے مسلک ہی پر ضرب پڑتی ہے کیونکہ "لا" نفی کمال کیلئے ماننے کی صورت میں فاتحہ واجب نہیں ہونا چاہئے بلکہ سنت ہونا چاہئے جیسے کہ جار المسجد کا مسجد میں نماز پڑھنا سنت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہیکہ **لاصلاۃ الابفاتحۃ الکتاب** خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں لہذا ہم نے مطلق قراءت کو فرض قرار دیا اور سورۂ فاتحہ کو واجب قرار دیا۔

فائدہ: واضح رہے کہ شافعیہ کے نزدیک اگر سورۂ فاتحہ کو مقدم کردیا جائے تو نماز درست ہوجائے گی، جیسا کہ امام نوویؒ نے بیان کیا ہے، **لوقرأ السورۃ ثم قرأ الفاتحۃ اجزأتہ الفاتحۃ** ۔(المجموع ج ۳/ ۳۴۷) نیز انکے نزدیک فاتحہ کے بعد سورۃ کا پڑھنا سنت ہے چنانچہ شرح المھذب میں امام نوویؒ، ج ۳/ ۳۴۳ شافعیہ کا مذہب نقل کرتے ہیں **مذھبنا سنۃ**

فلو اقتصر على الفاتحة أجزأته الصلاة ۔

دلیــل : شوافع کی دلیل یہ ہیکہ سورۃ پڑھنے کا محل قیام ہے اور اس نے اسکو اپنے محل میں پڑھا، صرف خطاء یہ ہوئی کہ اس نے اسکو فاتحہ سے پہلے پڑھ دیا جس سے وہ صرف تارک سنت ہوگا لیکن نماز ہو جائیگی، اور ضم سورۃ کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کا ارشاد ہے قــال أبــو هــريــرة: فی کل صلاة قرأة، فما أسمعنا النبی ﷺ أسمعنا کم وما أخفی منا أخفینا منکم ،ومن قرأ بأم الکتاب فقد أجزأت عنه ومن زاد فهو الأفضل . (صحيح مسلم) ۔

حنفیہ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے فاتحہ پر سورۃ کو مقدم کرنے سے نماز واجب الاعادہ ہوگی، اور سہو کی صورت میں سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

دلیل: حضور ﷺ کا ارشاد صلوکما رأیتمونی أصلی اور حضور ﷺ کا عمل کا ہمیشہ فاتحہ کو سورۃ پر مقدم کرنے کا رہا ہے، نیز جس حدیث میں بھی نماز پڑھنے کا طریقہ بیان کیا گیا اس میں پہلے فاتحۃ الکتاب پھر سورۃ پڑھنے کا حکم ہے، اس میں کسی طرح کا اختلاف اور احادیث میں اجازت کا ثبوت نہیں ہے، نیز صحابۂ کرام کا تعامل بھی تعدیل ارکان کے وجوب پر دال ہے۔

نیز حنفیہ کے نزدیک بغیر سورۃ ملائے نماز نہیں ہوگی۔

دلیل: اللہ تعالی کا ارشاد فـاقرأوا ما تیسر من القرآن ہے۔ اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے جس سے قرآن پر زیادتی کرنا درست نہیں ہے، نیز اس حدیث کا پہلا ٹکڑا "فی کل صلاة قرآن" ہمارے مذہب پر دال ہے اور ومن قرأ بام الکتاب فقد اجزأت عنه اس شخص کے بارے میں ہے جسکو ابھی قرآن یاد نہ ہو۔

باب ماجاء فی التأمین

آمیـن فیـه لـغتـان أحـدهـما إمین بالکسر والتخفیف، والثانیة آمین

بالمد و التخفیف (الحاوی الکبیر ۲/۱٤٤) یہ سریانی لفظ ہے ،آمین کے معنی آتے ہیں ،اللھم استجب (فقه السنة ۱/۱٤۲) ،استجب دعاء نا ،ہماری دعا قبول فرما،یا فلیکن کذالك یعنی ایسا ہی ہو۔اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں،اولاً یہ کہ آمین کس کا وظیفہ ہے؟ ثانیاً اسکو آہستہ کہا جائے گا یا زور سے؟۔

امام مالکؒ کے نزدیک آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے،ایک قول یہ بھی ہے کہ آمین کہنا امام اور مقتدی دونوں کا وظیفہ ہے۔لیکن انکا اصح مذہب یہی ہیکہ وہ صرف مقتدی کا وظیفہ ہے۔

ائمه ثلاثه کے نزدیک آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل:عن أبی هریرةؓ قال :إن رسول الله ﷺ قال :إذاقال الإمام غیر المغضوب علیهم و لا الضالین فقولوا آمین (۱) ۔امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں وظیفہ کی تقسیم کردی گئی ہے کہ امام کا عمل یہ ہیکہ وہ و لا الضالین کہے اور مقتدی کا عمل یہ ہیکہ وہ آمین کہیں،اور تقسیم شرکت کے منافی ہے۔لیکن امام مالکؒ کا یہ استدلال ضعیف ہے،کیونکہ اس حدیث میں امام اور مقتدی کے وظائف کی تقسیم مقصود نہیں ہے،بلکہ حدیث میں یہ بتانا مقصود ہیکہ جیسے ہی امام و لاالضالین کہہ کر فارغ ہو تو اس وقت فوراً آمین کہدیا جائے تاکہ دونوں کی آمین ایک ساتھ واقع ہوں،نیز یہ حدیث امام کے آمین کہنے کے بارے میں ساکت ہے لیکن دوسری حدیث امام کے آمین کہنے پر صراحت کے ساتھ دال ہے۔عن أبی هریرةؓ عن النبی ﷺ قال ۔إذاأمّن الإمام فأمّنوا فإنه من وافق تأمینه تأمین الملائکة غفرله ماتقدم من ذنبه ۔(۲)) یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو جسکا

---

(۱).أخرجه البخاری /۷۸۲النسائی /۹٦۲مسلم /٤۱۰ابوداؤد ۹۳٦احمد ۲/٤٥٦ (۲)أخرجه الائمة الستة فی کتبهم البخاری /۷۸۰مسلم /٤۱۰ترمذی /۲۵۰الدارمی ۱/۲۸٤مالك ۱/۸۷ابوداؤد /۹۳٦النسائی ۲/۱٤٤ابن ماجه /۸۵٦البیهقی ۲/۵۷احمد ۲/۲۳۳،

آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے کے موافق ہوگا اسکے گذشتہ تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے یہ حدیث اس بات پر صاف دلالت کرتی ہے کہ امام ومقتدی دونوں آمین کہیں گے۔

التامين بالجهر أو الإخفاء؟

سری نمازوں میں بالاتفاق آمین بالسر کہی جائے گی۔اور جہری نماز میں بالسر اور آمین بالجہر کہنے میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ وامام شافعیؒ کے نزدیک آمین بالجہر کہی جائے گی لیکن امام شافعیؒ سے اس سلسلے میں دو قول منقول ہیں چنانچہ الماوردیؒ فرماتے ہیں: **إن كانت صلاة جهرٍ، جهر بها الإمام فأم المأموم فقد قال الشافعيؒ في القديم: يجهر به كالإمام وفي القول الجديد يسره ولا يجهر به بخلاف الإمام۔ (الحاوي الكبير ٢/ ١٤٤)** یعنی اگر جہری نماز ہو تو اس کو امام زور سے کہے بہر حال مقتدی تو امام شافعیؒ نے قدیم قول میں فرمایا کہ اس کو امام کی طرح زور سے پڑھے اور جدید قول میں فرمایا کہ اس کو آہستہ سے پڑھے اس کو زور سے نہ پڑھے برخلاف امام کے، چنانچہ امام شافعیؒ "الام" میں فرماتے ہیں: **لا أحب أن يجهر بها (الام ۱/۱۰۹)** یعنی مقتدیوں کے لیے آمین بالجہر کو میں پسند نہیں کرتا لیکن شافعیہ کے یہاں فتوی آمین بالجہر پر ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا۔

امام ابوحنیفةؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بھی آمین بالسر افضل ہے۔

شوافع اور حنابله کے دلائل: یوں تو دونوں فریق کی جانب سے متعدد روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔لیکن چند مشہور دلائل شوافع وحنابلہ کے جانب سے پیش کرتے ہیں۔

عن أبي هريرةؓ أن رسول الله ﷺ قال: إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر الله له ماتقدم من ذنبه (قدسبق تخريجه)۔

دوسری حدیث۔ **أن النبي ﷺ قال: إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين (أخرجه البيهقي في السنن ٢/ ٥٨ وعبد الرزاق/ ٢٦٣٠)۔**

لیکن شافعیہ کا ان احادیث سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی حدیث آمین بالجہر پر صریح دلالت نہیں کرتی، صرف آمین بالقول پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح شوافع اور دوسری احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو یا تو صحیح نہیں ہیں یا آمین بالجہر پر صریح نہیں ہیں، اس مسئلے میں سب سے صحیح وصریح وائل بن حجر کی روایت ہے۔ اسی سے شافعیہ وحنابلہ استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ اور مالکیہ بھی استدلال کرتے ہیں، اصل میں یہ روایت دو طریقے سے مروی ہے ایک سفیان ثوری کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

عن وائل بن حُجرؓ قال: سمعت النبی ﷺ قرأ (غیر المغضوب علیهم ولا الضالین) وقال آمین ومد بها صوته .(ترمذی /۲٤۸۔)

اور دوسری روایت شعبہ کے طریق سے مروی ہے جس میں **ومد بها صوته** کے بجائے **وخفض بها صوته** منقول ہے۔(ترمذی/۲۴۹)۔

شافعیہ وحنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اور حنفیہ ومالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس میں "مد" سے مراد جہر نہیں ہے بلکہ آمین کی یاء کو کھینچنا مراد ہے۔

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات کئے ہیں، جن اعتراضات کا جواب علامہ عینیؒ نے (عمدۃ القاری ۶/ ۵۱) میں تفصیل سے دیا ہے ۔ان جوابات کے باوجود مسئلہ بجائے منقح ہونے کے اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لہذا احادیث سے اس مسئلہ کا حل بمشکل تام نظر آتا ہے اب فیصلہ عقلی دلائل پر ہوتا ہے۔

حنفیہ کی عقلی دلیل : آمین ایک دعاء ہے جیسا کہ (صحیح بخاری ۱/ ۱۰۷)۔ میں حضرت عطاء کا قول نقل کیا ہے، **ومعناه "استجب لی أوكذالك فليكن"** ۔ جب معلوم ہوا کہ آمین ایک دعاء ہے۔ تو سب سے پہلے ہمیں یہ معلوم کرنا ہوگا کہ دعاء میں جہر افضل ہے یا اخفاء

؟تو یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ دعاء میں افضل اخفاء ہے (اگرچہ دعاء میں جہر ثابت ہے
) جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ ادعوربکم تضرعا وخفیة (الاعراف "آیت / ۵۵)۔
چونکہ دعاء میں اعلیٰ اوراولی صورت اخفاء کی ہے، اس لئے آمین میں بھی اخفاء ہی اولی اور
بہتر ہوگا۔

دوسری دلیل : آنحضرت ﷺ سے آمین بالجہر کے جو واقعات منقول ہیں اولاً توان
کی اسانید میں اہل علم کو کلام ہے، پھر احیاناً جہر تعلیم پر محمول ہے، چنانچہ حافظ ابن قیمؒ لکھتے ہیں۔
فـإذا جهـر الإ مـام أحياناًليعلم المأمومين، فلا بأس بذالك فقد جهر عمر بالا
فتتاح (الثناء) ليعلم المامومين ۔
یعنی جب امام مقتدیوں کو سکھانے کے لئے آمین زور سے کہے تو کوئی حرج نہیں ہے
چنانچہ حضرت عمرؓ نے ثناء مقتدیوں کو سکھانے کے لئے آواز سے پڑھی تھی۔ (زادالمعاد ۱/۷۰)۔
تیسری دلیل: آثار صحابہ سے بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ
کا ارشاد ہے: أربـع يـخفيهن الإمام "التعوذ" بسم الله الرحمن الرحيم "وآمين"
و"اللهـم ربنا ولك الحمد" (كنز العمال ۔ ۴ / ۲۴۹)، یعنی امام چار چیزوں کو آہستہ کہے گا
تعوذ، تسمیہ، آمین، تحمید۔

اسی طرح ابی وائل سے مروی ہے قـال كـان عليؓ وعبداللهؓ لايجهر ان "ببسم
الله الرحمن الرحيم ولا بالتعوذ ولاالتأمين (مجمع الزوائد ۔ ۲ / ۱۰۸)۔
نیز اگر آپ ﷺ کا آمین بالجہر کا معمول ہوتا تو یہ ایسی چیز ہے کہ ہر شخص اس کو تینوں
نماز کے وقت سنتا تو اس میں کسی قدر اختلاف کی گنجائش نہ رہتی اور نہ شک واقع ہوتا جیسا کہ جہری
نمازوں میں قرأت بالجہر میں نہ تو کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی شک، کیونکہ ایک بلند آواز سے کہے
جانے والے عمل میں شک وشبہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا

معمول آمین بالسر کا تھا، کبھی ابتدائے اسلام کے زمانہ میں تعلیماً آمین بالجہر کہا ہوگا، جس کو لوگ روایت کرنے لگے ورنہ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ کا عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کا آخری عمل آمین بالسر ہی تھا اور اہل مدینہ کا تعامل بھی اسی پر تھا۔

واللہ اعلم بالصواب

باب ماجاء فی السکینة فی الصلاة

السکینہ کے معنی: التوقف الیسیر یعنی تھوڑی دیر خاموش ہونا کے ہیں۔

نماز میں کل تین سکتوں کا ذکر آتا ہے۔

(۱) تکبیر تحریمہ کے بعد اور سورہ فاتحہ سے پہلے جس میں حنفیہ کے نزدیک ''ثناء'' اور شوافع کے نزدیک ''توجیہہ'' افضل ہے، جس کا ذکر گذر چکا، یہ سکتہ متفق علیہ ہے البتہ ایک روایت امام مالکؒ کی اسکے خلاف ہے جیسا کہ اس کا مفصل ذکر باب مایقول عند الصلاۃ میں گذر چکا۔

(۲) دوسرا سکتہ فاتحۃ الکتاب اور سورۃ کے درمیان ہے جس میں آمین کہی جائے گی۔ آج کے شوافع اور حنابلہ کے یہاں فاتحہ اور سورۃ کے درمیان سکتہ طویلہ ہوتا ہے جس میں مقتدیوں کو فاتحہ پڑھنے کی مہلت دیتے ہیں۔

(۳) تیسرا سکتہ سورۃ کے بعد اور تکبیر سے پہلے ہے اس مسئلہ میں اختلاف ہے، یہ سکتہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں مشروع ہے، حنفیہ کے یہاں متروک ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی متروک ہے، چنانچہ ابن العربی مالکیؒ لکھتے ہیں'' **هذه السكتة على ثلاثة أقوال الأول أنها ساقطة قاله علمائنا والثانى مشروعة لترداد النفس، والثالث أنها مشروعة ليقرأ فيها المأموم قاله الشافعى وقول ذلك أحسن**''۔

یعنی اس سکتہ کے بارے میں تین اقوال ہیں پہلا یہ ہے کہ وہ ساقط ہے اس کے ہمارے علماء قائل ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وہ سانس کو قابو رکھنے کے لئے مشروع ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ

وہ جائز ہے تاکہ مقتدی اس میں قراءت کر سکیں۔

دلیل شوافع: **عن أبی ہریرةؓ کان رسول الله ﷺ یسکت بین التکبیر والقرأة إسکاتة فقلت :یارسول الله إسکاتك بین التکبیر والقرأة ماتقول؟ قال ﷺ: أقول اللهم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب .الخ،(١)**

یعنی رسول اللہ ﷺ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکتہ کرتے تھے مین نے کہا یا رسول اللہ آپ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکتہ میں کیا کہتے ہیں؟ آپ نے فرمایا میں، **اللهم باعدبینی وبین خطایای الخ**۔ کہتا ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ رسول اللہ کا عمل خاص تھا جس پر سوال سے پہلے کسی کو متنبہ نہیں کیا، لہذا عام آدمی اس کے کہنے نہ کہنے میں مختار ہے۔

باب ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلاة

اس باب سے متعلق دو اختلافی مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں وضع یدین کیا جائے گا یا ارسال یدین کیا جائے گا؟، دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کہاں باندھے جائیں گے؟۔

حافظ ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں جیسا کہ ابن العربیؒ نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔ ”**أحدهما لایفعل ذلك قال مالك فی روایة، الثانی یفعل فی**

---

(١) أخرجه البخاری فی الأذان باب ما یقول بعد التکبیر /٧٤٤ ،مسلم / ٥٩٨ ،ابوداؤد /٧٨١ ،ابن ماجه / ٨٠٥ ،الدارقطنی ١ / ٢٨٣ ،النسائی ١ / ٥٠ ،احمد ٢ / ٢٣١ ،البیهقی ١٩٥/٢ ۔

النافلة قاله مالك فی روایة أخری"۔(عارضة الأحوذی ۱/۳۰۵۔)

یعنی امام مالکؒ ایک روایت میں عدم وضع یدین کے قائل ہیں اور یہی مشہور مذہب ہے، دوسری روایت میں صرف نفل میں وضع یدین کے قائل ہیں۔وہ فرماتے ہیں کہ وضع یدین ایک طرح سے سہارا لگانا ہے،اور فرض نماز میں سہارا لگانا درست نہیں اور نفل نماز میں سہارا لگانا درست ہے اس لئے اس میں وضع یدین درست ہے۔لیکن وضع یدین کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں جو انکے خلاف حجت ہیں جیسا کہ کچھ کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

أین یوضع الیدین فی الصلاۃ؟

امام ابو حنیفہؒ اور شافعیہ میں سے ابو اسحاق مروزیؒ کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا مسنون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مقام وضع یدین تحت الصدر ہے،اور دوسری روایت کے مطابق فوق الصدر ہے،اور شوافع کے یہاں تحت الصدر معمول بہ ہے۔

امام احمدؒ سے تین روایتیں ہیں ایک ابو حنیفہؒ کے مطابق دوسری شافعیؒ کے مطابق تیسری روایت یہ ہے کہ دونوں میں اختیار ہے۔علامہ نوویؒ مذاہب کے اختلاف کے بیان میں لکھتے ہیں۔أن مذهبنا (شوافع) أن المستحب جعلها (الیدین) تحت صدره فوق سرته ،وبهذا قال سعید بن جبیر وداؤد وقال أبو حنیفة والثوری واسحاق: یجعلها تحت سرته ،وبه قال ابو اسحاق المروزی من اصحابنا وعن احمد ثلاث روایات هاتان ،والثالثة یتخیر بینهما ۔(المجموع ۳/۲۷۵)۔

واضح رہے کہ امام مالک وضع یدین کی عدم سنیت کے قائل ہیں لیکن ان کے نزدیک بھی اگر کوئی وضع یدین کرے گا تحت الصدر کرے گا جیسا کہ شوافع کا مذہب ہے۔

دلیل شوافع ومالک : انھوں نے وائل بن حجرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے چنانچہ

وہ فرماتے ہیں: صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره. (۱)

اور مسند بزار میں حضرت وائل بن حجرؓ سے ہی عند صدره مروی ہے (مجمع الزوائد ۱۳۴/۲) شوافع ان دونوں روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، اور شوافع نے دوسری احادیث و آثار سے اپنے مسلک پر دلیل پیش کی ہے، لیکن بعض سنداً بعض متناً مضطرب ہونے کی وجہ سے ان میں سے کوئی صحیح نہیں ہے۔ نیز شوافع فصل لربك وانحر سے استدلال کرتے ہیں کہ وانحر سے مراد سینہ پر ہاتھ باندھنا ہے لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ مفسرین کے یہاں بالاتفاق اس سے مراد قربانی ہے اور فصل سے مراد صلاۃ عید ہے۔

حنفیہ کی دلیل: حضرت علیؓ کا ارشاد ہے، إن من السنة وضع الكف على الكف في الصلاة تحت السرة. (۲)

اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب کوئی صحابی کسی چیز کو سنت کہہ کر بیان کرے تو وہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے شوافع اس اثر پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس روایت کا مدار عبدالرحمٰن بن اسحٰق پر ہے جو قابل اعتبار راوی نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس طرح کے آثار دوسرے صحابی سے مروی ہیں جن سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت انسؓ سے اسی طرح مروی ہے۔ عن أنسؓ إن من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة۔ نیز حضرت ابو مجلز اور حضرت ابو ہریرہؓ کے آثار سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ جو حدیث آپ کا مستدل ہے اس میں متناً اضطراب ہے کیونکہ بعض روایات میں ''علی الصدر'' ہے اور بعض روایت میں ''عند صدره'' ہے اور بعض روایت میں علامہ نوویؒ کے مطابق تحت السرة بھی ہے، اس لئے اس سے آپ کا

---

(۱) أخرجه ابن حزيمة ۴۵۷/ ابوداؤد ۷۲۸/- (۲) أخرجه ابن ابی شيبه فی مصنفه ۲۹۱/۱ البيهقی ۳۱/۱ الدارقطنی ۲۸۶/۱۔

استدلال صحیح نہیں ہے۔

حنفیه کی عقلی دلیل: شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: **ولأن الوضع تحت السرة أقرب إلى التعظيم وأبعد من التشبه بأهل الكتاب وهو أي التعظيم هو المقصود (فتح القدير ۱/ ۲۸۷)۔**

باب ماجاء فی رفع اليدين عند الركوع

رفع یدین بھی انھیں مسئلوں میں سے ہے جس میں ہمیشہ مناظروں کا بازار گرم رہا، جس کے سبب متعدد رسائل اس مسئلے پر معرض وجود میں آئے۔ فریقین کی طرف سے اس قدر غلو وشدت اختیار کی گئی کہ بعض نے اسے واجب اور بعض نے اسے مکروہ قرار دیا۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ اختلاف صرف افضلیت کا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک رفع الیدین عند الرکوع وعند الرفع منہ افضل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک ان دونوں مقاموں پر رفع یدین متروک ہے البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شوافع کے مطابق ہے لیکن مشہور روایت حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ حافظ ابن العربیؒ مالکی نے نقل کیا ہے۔ **أنه يرفع في تكبير الإمام قاله مالك في مشهور رواية البصريين وأبوحنيفة (عارضة الأحوذی ۱/ ۳۰۷)۔**

یعنی وہ تکبیر تحریمہ میں رفع یدین کرے گا امام مالکؒ بصریین کی مشہور روایت میں اور امام ابوحنیفہ اس کے قائل ہیں۔ اور اسی پر مالکیہ کے یہاں فتوی ہے۔ اس مسئلہ پر بہت طویل بحثیں کی گئی ہیں اور متعدد رسائل لکھے گئے ہیں، ہم طوالت سے بچتے ہوئے اختصار افریقین کے اہم اہم دلائل ذکر کریں گے۔

شوافع اور حنابلہ کی دلائل: **عن ابن عمرؓ قال رأيت رسول الله ﷺ**

إذا افتتح الصلاة يرفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع ولا يرفع بين السجدتين۔ (ابن ماجه)(۱)

یعنی اللہ کے رسول جب نماز شروع کرتے اور جب رکوع کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو رفع یدین اپنے دونوں مونڈھوں کے برابر کرتے۔ یہ حدیث ان کی سب سے بڑی دلیل ہے جو ان کے مذہب پر صریح ہے اور اصح مافی الباب ہے اور تقریباً سترہ (۱۷) صحابۂ کرام سے رفع یدین کی احادیث مروی ہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: **یروی هذا الرفع عن سبعة عشر نفساً من أصحاب النبی ﷺ، (المجموع ۳/۳۰۰)**۔ یعنی رفع یدین آپ ﷺ کے سترہ صحابی سے منقول ہے۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں: **ولم یثبت عن أحد من أصحاب النبی ﷺ أنه ﷺ لم یرفع یدیه**۔ یعنی عدم رفع یدین کا ثبوت آپ ﷺ کے کسی صحابی سے نہیں ملتا ہے۔

حنفیه ومالکیه کے دلائل: حنفیہ کا کہنا ہے کہ رفع یدین ابتدائے اسلام میں مشروع تھا لیکن بعد میں متروک ہوگیا۔

دلیل: **قال عبد الله بن مسعودؓ ألا أصلی بکم صلاة رسول الله ﷺ؟ فصلی، فلم یرفع یدیه إلا فی أول مرة (۲)** یعنی عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ کیا میں تمکو رسول اللہ ﷺ کی جیسی نماز نہ پڑھاؤں؟ چنانچہ نماز پڑھائی لیکن رفع یدین ایک ہی مرتبہ کیا۔ یہ حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے، کیونکہ اگر رفع یدین مشروع ہوتا تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس کو ترک نہ کرتے خصوصاً تعلیم کے موقع پر قطعاً اس کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔

---

(۱) أخرجه البخاری رقم الحدیث ۷۳۶ ج ۱/ص ۱۰۲، مسلم ج ۱/ص ۱۲۸، النسائی ۱/۱۰۸، ابوداؤد رقم الحدیث ۷۴۲، ج ۱/ص ۱۰۴۔ ابن ماجه /۸۰۸، الدارمی ۱/۲۸۵، البیهقی ۲/۶۹، ابن أبی شیبة ۱/۷۱، الطحاوی ۱/۲۲۱، ترمذی ۲۵۵۔ (۲) الفاظه للترمذی باب رفع الیدین عند الرکوع ج ۱ ص ۵۸، النسائی ج ۱ ص ۱۶۱، ابو داؤد ج ۱ ص ۱۰۹

(۲) عن جابرؓ بن سمرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال مالی أراكم رافعی أيديكم كأنها اذناب خيل شمس اسكنوا فی الصلاة ، اسكنوا فی الصلاة (۱) حضرت جابر بن سمرہؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی ﷺ ہمارے پاس گھر سے باہر تشریف لائے تو فرمایا: کیا بات ہے میں تمہیں رفع یدین کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں کہ گویا وہ بدکے ہوئے گھوڑوں کی دمیں ہیں، نماز میں سکونت اختیار کرو۔ یہ حدیث صحیح ہے اس حدیث میں اسكنوا فی الصلاة عدم رفع یدین پر حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لاترفع الأيدی إلافی سبعة مواطن حين يفتتح الصلاة وحين يدخل المسجد الحرام الخ رواه الطبرانی: ۔ ہاتھ نہیں اٹھایا جائے گا مگر سات جگہوں پر، جس وقت نماز شروع کرے اور جسوقت مسجد عرام میں داخل ہو۔ الخ۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ رفع یدین صرف شروع صلاۃ میں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس حدیث میں تکبیر تحریمہ کے وقت ہی نماز میں رفع یدین کا ثبوت ہے اس کے علاوہ کے مقام پر رفع یدین کا ذکر نہیں ہے۔ واضح ہونا چاہئے کہ احادیث میں حضور ﷺ کا رفع یدین پر مواظبت کا ثبوت نہیں ملتا ہے، اور نہ ہی آپ ﷺ کا آخری عمل ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کے برخلاف عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ترک رفع یدین آپ ﷺ کا آخری عمل تھا، کیونکہ عبداللہ بن مسعود آپ ﷺ کے انتقال کے بعد کوفہ علم دین سکھانے کے لئے تشریف لے گئے تھے اور یہ روایت وہیں کی ہے۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہے کیونکہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ شروع زمانہ میں رفع یدین مشروع تھا لیکن اب متروک ہے۔ چنانچہ کوئی بھی

---

(۱) أخرجه مسلم ۱/ ۱۸۱ باب الامر بالسكون فی الصلاة ابوداؤد ۱/ ۱۵۰ الطحاوی ۱/ ۲۶۵ باب الاشارة فی الصلاة احمد ۵/ ۵۳، ۵/ ۱۰۷۔

حدیث رفع یدین آپ ﷺ کا آخری عمل ہونا ثابت نہیں کرتی۔

رفع یدین متروک ہونے پر حنفیہ کی طرف سے ذکر کردہ احادیث دلیل تو ہیں ہی مزید قیاس بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شروع اسلام میں جب نماز میں سلام کا جواب دینے کی چلنے پھرنے کی اجازت تھی لیکن آہستہ آہستہ سب منسوخ کردیا گیا اور نماز کو سکون وطمانیت کے ساتھ پڑھنے کا حکم دیا گیا اور رفع یدین سکون کے منافی ہے۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح: شروع زمانہ اسلام میں دین کے دومرکز مدینہ اور کوفہ کے علماء ترک رفع یدین کے قائل تھے چنانچہ اسی مدینہ طیبہ میں بیٹھ کر امام مالک جو اہل مدینہ کے علوم کے وارث ہیں فرماتے ہیں:

(۱) لاأعرف رفع اليدين فی شیء من تكبير الصلاة لا فی خفض ولافی رفع إلافی افتتاح الصلاة. (المدونة الكبرى ۱/۷۱.)

یعنی میں تکبیر تحریمہ کے سوا نماز کی کسی تکبیر میں رفع یدین کو نہیں جانتا نہ کسی جھکنے کے موقع پر نہ کسی اٹھنے کے موقع پر۔

علامہ عراقیؒ نے شرح تقریب میں امام محمد بن نصر المروزیؒ سے نقل کیا ہے۔

(۲) لانعلم مصرامن الأمصار تركو ابإجماعهم رفع اليدين عند الخفض والرفع فی الصلاة إلاأهل الكوفة فكلهم لايرفع إلافی الأحرام.

یعنی ہمیں شہروں میں سے کوئی شہر معلوم نہیں ہے کہ وہاں کے لوگوں نے نماز میں جھکنے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین بالاجماع ترک کردیا ہو سوائے اہل کوفہ کے کہ وہ سب کے سب تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین نہیں کرتے۔ یہ وہ کوفہ ہے جن کے اکابرین نے ابن مسعودؓ اور علیؓ سے استفادہ کے علاوہ ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمان رضی اللہ عنھم کے خلافت میں ان سے اور دیگر صحابہ سے استفادہ کرنے کے لئے مدینہ طیبہ حاضری دیتے رہے اگر ترک رفع یدین پر خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرامؓ کا عمل نہ ہوتا تو کیا کوفہ کے تمام صحابہ وتابعین ترک رفع یدین پر متفق ہوسکتے تھے؟۔

(۳) خلفاء راشدین اور دیگر صحابۂ کرام سے ترک رفع یدین کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع یدین منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ، نیز ابن عمرؓ کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے:

أنه لم یر ابن عمرؓ رفع یدیه إلا فی التکبیرة الأولی ۔ لہذا راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل اس کے روایت کے فسخ پر دلالت کرتا ہے البتہ بعض روایات میں ان سے رفع یدین کا عمل بھی منقول ہے۔

(۴) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام روات فقیہ ہیں، اور خود ابن مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں افقہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہیں۔

ایک چشم کشا تحریر:

حافظ ابن قیمؒ نے جہر بالتسمیہ کے بارے میں ایک عقل کشا بات کہی ہے جو لفظ بلفظ آمین بالجہر اور رفع یدین پر بھی صادق آتی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں: ”آنحضرت ﷺ کا معمول مبارک جہراً بسم اللہ پڑھنے کا نہیں تھا، یہ کیسے ہوسکتا ہے آپ شب و روز پانچ مرتبہ دوام واستمرار کے ساتھ جہراً بسم اللہ پڑھتے ہوں۔ اس کے بعد اکثر امت اس کو ضائع کردے اور یہ بات اس پر مخفی رہ جائے یہ انتہائی محال بات ہے، بلکہ اگر ایسا ہوا ہوتا تو اس کو بھی نقل کیا جاتا جیسے نماز کی تعداد کو، رکعات کو، قراءت کے جہر و اخفاء کو، مسجدوں کی تعداد کو، ارکان کے مواضع اور انکی ترتیب کو نقل کیا گیا“۔

باب ماجاء فی السوال والتعوذ علی آیة رحمة وعذاب

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر قرأت کے دوران کوئی آیت رحمت آجائے تو اللہ تعالی سے دعاء مانگنا اور اگر کوئی عذاب کی آیت آجائے تو پناہ مانگنا سنت ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس قسم کی دعاء کرنا نفل کے ساتھ خاص ہے۔

شوافع وحنابلہ کی دلیل: حذیفہؓ کی روایت ہے جن میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ رحمت کی آیت پر پہونچتے تو ٹھہرتے اور دعا مانگتے، اور جب عذاب کی آیت پر پہنچتے تو رکتے اور اللہ سے پناہ مانگتے۔ وما آتی علی آیة رحمة الاوقف وسأل وما علی آیة عذاب إلاوقف وتعوّذ۔(۱) حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ کا یہ عمل صلاۃ تہجد سے متعلق ہے لہذا اس روایت کو شوافع وحنابلہ کا فرض نماز کے ساتھ منسلک کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

باب مایقول الرجل إذارفع رأسه من الركوع

منفرد بالاتفاق سمع الله لمن حمده اور ربنا لك الحمد کہے گا، امام اور مقتدی کے با، رمیں اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں تین مسلک ہیں۔

(۱) امام شافعیؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں تسمیع وتحمید کو جمع کریں گے۔ جیسا کہ علامہ نوویؒ نے بیان کیا ہے: **یستحب الجمع بین هذین الذکرین للإمام والمأموم والمنفرد،** (المجموع ۳/۳۷۷)۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن ابی هریرةؓ أن النبی ﷺ إذاقال سمع الله لمن حمده، قال اللهم ربنا ولك الحمد۔ الخ** (۲)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ امام تحمید و تسمیع دونوں کہے گا، کیونکہ آپ ﷺ نے دونوں کہا۔ منفرد ومقتدی دونوں کہیں گے اس پر دلیل آپ ﷺ کا ارشاد "صلوا کما رأیتمونی أصلی" ہے(۳)

---

(۱) أخرجه مسلم باب الاستحباب تطویل القرأة۔ ابوداؤد/۸۷۱ ترمذی/۲۶۲ النسائی ۲/۱۷۶ الدارمی ۱/۲۹۹ البیهقی ۲/۳۱۰ احمد ۵/۳۸۲ فی صلاه اللیل/۷۷۲۔(۲) مسلم/۴۷۷ ابوداؤد/۸۴۷ احمد ۳/۸۷) (۳) أخرجه البخاری/۶۲۸/۶۳۰/۶۳۱ مسلم/۶۴۴ ابوداؤد/۵۸۹ ترمذی/۲۰۵ ابن ماجه/۹۷۹ النسائی ۲/۹ البیهقی ۳/۲۰ الدارقطنی ۱/۲۷۲ الطحاوی ۱/۲۹۶ احمد ۱/۴۳۶۔ الدارمی ۱/۲۸۶۔

یعنی آپ ﷺ اپنی امت کو یہ حکم دے رہے ہیں کہ جس طرح میں نماز پڑھوں اسی طرح تم بھی نماز پڑھو، اور حدیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ تسمیع وتحمید دونوں کہا کرتے تھے، لہٰذا ہر نمازی چاہے مقتدی ہو یا منفرد دونوں کہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک امام تسمیع کہے گا اور مقتدی تحمید کہے گا۔

دلیل: عن أبی هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذاقال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربناولك الحمد (۱)

یعنی جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم اللهم ربنا ولك الحمد کہو۔ اس میں آپ ﷺ نے امام کا وظیفہ تسمیع بیان فرمایا اور مقتدی کا وظیفہ تحمید بیان فرمایا۔

تیسرا مذہب امام احمدؒ اور صاحبین کا ہے کہ امام تسمیع وتحمید دونوں کہے گا اور مقتدی صرف تحمید کہے گا اس پر دلیل حدیث مذکور:

إذاقال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوااللهم ربناولك الحمد ہے۔

اور امام دونوں کہے گا اس کی دلیل:

عن أبی هريرةؓ كان النبی ﷺ إذاقال سمع الله لمن حمده قال اللهم ربنا ولك الحمد. (قدسبق تخريجه)

یعنی آپ ﷺ جب سمع الله لمن حمده کہتے تو اللهم ربنا ولك الحمد کہتے۔

اسی پر ہمارے یہاں عمل ہے اور یہی عمل بالحدیث کے زیادہ قریب ہے۔

باب ماجاء فی وضع اليدين قبل الركبتين

سجدہ میں جاتے وقت جمہور علماء کے نزدیک پہلے دونوں گھٹنے رکھیں گے پھر دونوں ہاتھ۔

---

(۱). أخرجه بخاری ۸۹۶/ مسلم ۴۰۹/ ترمذی ۲۶۷/ نسائی ۲/ ۱۹۶ مالك ۱/ ۸۱ ابوداود ۸۴۸/ البیهقی ۲/ ۹۶ احمد ۲/ ۴۵۹ الطحاوی ۱/ ۲۳۸

دلیل: عن وائل بن حُجرؓ قال: رأیت رسول الله إذا سجد یضع رکبتیه قبل یدیه وإذا نهض رفع یدیه قبل رکبتیه (۱)

یعنی آپ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اپنے دونوں گھٹنے اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے رکھتے اور جب اٹھتے تو اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں گھٹنے سے پہلے اٹھاتے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھے پھر دونوں گھٹنے کو رکھے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن أبی هریرةؓ أن النبی ﷺ قال: یعمد أحدکم فیبرک فی صلوته برك الجمل (۲)۔ بعض روایات میں فلا یبرک کما یبرک البعیر کے الفاظ سے صراحۃً نفی مذکور ہے۔ (۳)

یعمد سے پہلے ہمزہ استفہامی انکاری محذوف ہے، یعنی کیا تم میں سے کوئی کمزور ہے جو اونٹ کے بیٹھنے کی طرح بیٹھتا ہے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے پہلے گھٹنے رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے۔ اور اونٹ کی طرح بیٹھنے کو ناپسند کیا گیا ہے۔ لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر نہ رکھنا چاہئے۔

جمہور کہ طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اگر یہ روایت صحیح بھی مان لی جائے تو اس سے ہمارا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے۔ لہذا ممانعت کا مطلب یہ ہوا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں جیسا کہ اونٹ ہاتھ پہلے رکھتا ہے۔

باب ماجاء فی السجود علی الجبهة والأنف

پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے بارے میں تین مذاہب ہیں۔

---

(۱) رواہ ترمذی / ۲۶۷ الدارقطنی ۱ / ۳۴۵۔ (۲) (۲) ترمذی / ۲۶۸ البیهقی ۳ / ۱۰۰ (۳) أبوداؤد / ۸۴۰ النسائی ۳ / ۲۰۷ البیهقی ۱ / ۹۹۔

امام احمدؒ کے نزدیک سجدہ میں پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے، ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا درست نہیں ہے۔

دلیل: **عن حميد الساعدیؓ أن النبی ﷺ کان إذا سجد أمکن أنفه وجبهته الأرض، رواه الترمذی ۲۶۹/۔**

یعنی آپ ﷺ سجدہ کرتے تو اپنی ناک اور اپنی پیشانی کو زمین پر ٹیکتے۔

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا واجب ہے، اور اقتصار علی الانف جائز نہیں لیکن اقتصار علی الجبہہ سے نماز ہو جائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

دلیل: **عن جابرؓ قال: رأیت رسول لله ﷺ سجد بأعلی جبهته علی قصاص الشعر وإذا سجد بأعلی جبهته لم یسجد علی الأنف. (أخرجه الدارقطنی ۱/ ۱۸۵)۔**

یعنی آپ ﷺ اپنے پیشانی کے اوپری حصے کے بال کی جڑ پر سجدہ کرتے اور جب اپنے پیشانی کے اوپری حصہ پر سجدہ کرتے تو ناک پر سجدہ نہ کرتے۔

امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ چہرہ کا جو بھی حصہ بہت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ اداء ہو جاتا ہے۔ البتہ ان کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ خلاصۂ کلام امام صاحب کے نزدیک سجدہ میں صرف ناک ٹیکنے سے نماز ہو جائے گی۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں سجدہ کا حکم دیا گیا ہے، اور سجدہ کہتے ہیں "**وضع الجبهته علی الارض**" لہذا صرف ناک رکھنے سے یا صرف پیشانی رکھنے سے یہ مفہوم اداء ہو جاتا ہے۔

نوٹ: یہ امام صاحب کا قول قدیم ہے، بعد میں امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول ہے کہ اقتصار علی الانف سے نماز نہیں ہو گی اور اقتصار علی الجبہہ (صرف پیشانی پر سجدہ کرنا) سے ہو جائے گی۔

باب ماجاء فی کراھیة الاقعا بین سجدتین

اقعاء یعنی دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھ جانا، دونوں سجدہ کے درمیان ایسا بیٹھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں سجدوں کے درمیان اقعاء اور افتراش دونوں مسنون ہے۔

دلیل امام شافعیؒ: **عن طاؤسؒ قلنا لابن عباسؓ فی الإقعاء علی القدمین؟ قال: ھی السنة۔** (۱) یعنی ہم نے ابن عباسؓ سے اقعاء علی القدمین کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا یہ سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن علیؓ قال لی رسول اللہ ﷺ لاتُقِع بین السجدتین** (۲) یعنی دونوں سجدوں کے درمیان اقعاء مت کرو۔ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے جیسا کہ خطابیؒ نے کہا، بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے، اور اس کو منسوخ ماننا زیادہ بہتر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ کا علم ابن عباسؓ کو نہ ہو۔

باب ماجاء یقول السجدتین

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک دونون سجدوں کے درمیان، **اللھم اغفرلی وارحمنی واجبُرنی واھدنی وارزقنی**، فرائض اور نوافل دونوں میں مسنون ہے۔

دلیل: **عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ کان یقول بین السجدتین اللھم**

---

(۱) رواہ الترمذی ۲۸۳/ مسلم باب جواز الاقعاء علی الکعبین، ابوداؤد ۸۴۵/ البیھقی ۱۲۲/۲ الحاکم ۲۷۱/۱ ۔ (۲)۔ أخرجه الترمذی ۲۸۲/ ابن ماجه ۸۹۰۵/ ۸۹۴/ البیھقی عن انس ۱۲۰/۲ وأخرجه الحاکم عن سمرہ بن جندب ۲۷۲/۱

اغفرلی وارحمنی واجبرنی واهدنی وارزقنی (۱)

حنفیه ومالکیه کے نزدیک فرائض میں دونوں سجدوں کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں ہے۔ حدیث مذکور نوافل کے بارے میں ہے۔ کیونکہ جو احادیث صفة الصلاة کے بارے میں منقول ہیں ان میں سے کسی میں بھی اس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک اس کا فرائض میں بھی پڑھنا جائز ہے بلکہ بعض اس کو پڑھنا سنت قرار دیتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی اسکو پڑھتا ہے تو مسنون ہی ہوگا۔

باب ماجاء فی جلسة الاستراحة

جلسہ استراحت یعنی دونوں سجدوں کے بعد پہلی اور تیسری رکعت میں تھوڑا بیٹھنا پھر کھڑا ہونا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون ہے۔

دلیل: عن مالك بن الحويرث الليثیؓ: أنه رأى النبیﷺ يصلى فكان إذاكان فی وترمن صلاته لم ينهض حتى يستوی جالساً۔ (لفظه للترمذی)

یعنی جب آپﷺ اپنی نماز کے طاق (پہلی اور تیسری) رکعت میں ہوتے تو نہ اٹھتے یہاں تک کہ سیدھا بیٹھ جاتے۔ (۲)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں ہے بلکہ افضل یہ ہے کہ سجدہ کے بعد فوراً کھڑا ہو جائے۔

جمہور کی دلیل مسیئ فی الصلاۃ کی حدیث ہے، جس میں آپﷺ نے حضرت خلاد بن رافع کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا:

---

(۱) رواه الترمذی / ۲۸۴ ابوداؤد / ۸۵۰ ابن ماجه / ۸۹۸ البیهقی ۲ / ۱۲۲ الحاکم ۱ / ۲۷۱۔ (۲) اخرجه البخاری / ۸۲۳ ترمذی / ۲۸۷ ابوداؤد / ۸۴۴ النسائی ۲ / ۲۳۴ البیهقی ۲ / ۱۲۳۔

ثم ارفع حتى تستوى قائماًثم افعل ذالك فى صلوتك كلها ۔(قدسبق تخريجه فى كتاب الطهارة ،صل فانك لم تصل) ۔

اس میں آپ ﷺ نے سجدہ کے بعد سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا نیز اس طرح پوری نماز میں کرنے کا حکم دیا ہے،لہذا سجدہ کے بعد فوراً کھڑا ہونا افضل ہے۔

حنفیہ،شوافع کی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جو جلسۂ استراحت کیا وہ حالتِ ضعف یا حالتِ تعب پر محمول ہے۔

باب ماجاء فى التشهد

تشہد کے الفاظ مختلف صحابہ سے مروی ہیں جن کے الفاظ میں تھوڑا فرق ہے۔ان میں سے جو بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ نے ابن عباس کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل:عن ابن عباس قال :كان رسول لله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن، فكان يقول :التحيا ت المبا ركات الصلوات الطيبات لله ،سلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركا ته، سلام علينا وعلى عبادالله الصالحين، أشهد أن لاإله إلاالله، وأشهد أن محمد أعبده ورسوله (۱)

امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل:عن عبد الرحمن بن القارىؒ أنه سمع عمر بن الخطابؓ.وهوعلى المنبريعلم الناس التشهد، يقول :التحيات لله الزاكيات لله الطيبات

---

(۱)رواه الترمذى /۲۸۹مسلم /٤٠٣ابوداؤد /٩٧٤النسائى ۲ /٢٤٢البيهقى ۲ /١٤٠الطحاوى ١ /٢٦٣احمد ١ /٢٩٢۔

الـصـلـوات لـلـه السلام عـلـيك أيهـا الـنبى (باقی حنفیوں کی طرح) أخرجہ مالکؒ فی موطا، ۲/۵/۷۲۔

حنفیہ وحنابلہ نے ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو اختیار کیا ہے۔

دلیل: عـن عبـد الـلـه بن مسعودؓ قال: علمنا رسول الله ﷺ إذا قعد نا فـى الـركـعتين أن نقول :التحيات لله والصلوات والطيبات ،والسلام عليك أيهـا الـنبى ورحمة الله وبركاته، والسلام علينا وعلىٰ عباد الله الصالحين وأشهد الله الخ :(۱)

ابن مسعودؓ کے تشہد کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یہ حدیث اصح مافی الباب ہے، اور اس کے متعدد روایتوں میں کہیں بھی ایک لفظ کا اختلاف نہیں ہے، جبکہ دوسرے تمام تشہد میں الفاظ کا اختلاف موجود ہے۔ تشہد بالاتفاق واجب ہے البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت سنت کی ہے۔

باب كيف الجلوس فى التشهد

التحیات میں کیسے بیٹھنا چاہئے احادیث میں اس کے دو طریقے مروی ہیں۔

(۱) افتراش: یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر سرین رکھنا اور دایاں پاؤں کھڑا کرنا۔

(۲) تورّک: یعنی سرین زمین پر رکھنا اور دونوں پاؤں زمین پر بچھا کر دائیں جانب نکالنا

اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک تشہد اول (دوسری رکعت) میں افتراش، اور تشہد ثانی (چوتھی رکعت) میں تورک، اور جس نماز میں ایک ہی تشہد ہو جیسے فجر کی اور جمعہ کی نماز

---

(۱) اخرجه البخارى /۸۳۱ مسلم /۴۰۲ ابوداؤد /۹۶۸ ترمذى /۲۸۸ النسائى ۲/۲۴۱ ابن ماجه /۸۹۹ الدارمى ۱/۳۰۸ الطحاوى ۱/۲۶۲ البيهقى ۲/۱۵۳ احمد ۱/۴۲۱۔ ۱/۴۲۷۔

اس میں امام احمدؒ کے نزدیک افتراش مستحب ہے، اور امام شافعیؒ کے یہاں اس میں بھی تورک مستحب ہے۔کما قال النوویؒ: یستحب فی التشهد الأول مفترشا والثانی متورکاً (المجموع ج ۳ ص۱۲)۔

دلیل: عن أبی حُمیدؓ أنه وصف صلاة النبی ﷺ قال: فإذا جلس فی الرکعتین جلس علی رجله الیسری وینصب الیمنی۔ فإذاجلس فی الرکعة الأخیرة قدم رجله الیسری ونصب الأخری، وقعد علی مقعدته (۱)

یعنی آپ ﷺ جب دو رکعت پر بیٹھتے تو اپنے دائیں پیر کو کھڑا کرکے بائیں پیر پر بیٹھتے پھر جب اخیر رکعت میں بیٹھتے تو اپنے بائیں پیر کو نکال کر اور دوسرے پیر کو کھڑا کرکے اپنے سرین پر بیٹھتے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً ہر رکعت میں تورک مستحب ہے یعنی دونوں پاؤں نکال کر سرین پر بیٹھنا، حنفیہ عورت کے حق میں اسی کے قائل ہیں۔

دلیل امام مالکؒ: عن عبدالله بن زبیرؓ أن النبی کان إذا قعد فی الصلاة جعل قدمه الیسری بین فخذیه وساقه وفرش قدمه الیمنی، (۲)

اس حدیث میں آپ کا عمل مطلق تورک بیان کیا گیا ہے۔ لہذا تشہد میں مطلقاً تورک افضل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً افتراش افضل ہے، وقال أبو حنیفة والثوری یجلس فیهما مفترشا (المجموع ج۳/۱۱۳)

دلیل: عن عائشةؓ أن النبی ﷺ کان یفرش رجله الیسری ینصب الیمنی / البیهقی ۱/۱۱۳،

---

(۱) أخرجه البخاری، ترمذی ۲۹۲، ابو داؤد باب من ذکر التورک فی الرابعة ۹۵۹۔ (۲) رواه مسلم ۵۷۹، ابوداؤد ۹۸۹ النسائی ۳/۳۷، الدارقطنی ۱/۲۴۹۔

یعنی آپ ﷺ اپنے پیر کو بچھاتے اور دائیں پیر کو کھڑا رکھتے۔ نیز حضرت وائل بن حجر سے بھی افتراش کی روایت مروی ہے،(رواہ الترمذی ۲۹۱، ابوداؤد ۹۰۳)، نیز حنفیہ کا استدلال مسی فی الصلاۃ والی روایت سے بھی ہے جس میں آپ ﷺ نے اس کو تشہد میں کیفیت جلوس میں افتراش کا حکم دیا اور وہ روایت صحاح ستہ میں منقول ہے۔ نیز مردوں کیلئے افتراش باعتبار نشاط کے زیادہ بہتر ہے۔

باب ماجاء فی التسلیم فی الصلاۃ

اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں (۱) سلام کا حکم من حیث الفرض والوجوب جس کا ذکر (باب ماجاء فی تحریمها التكبير وتحليلها التسليم) میں گذر چکا۔ دوسرا عدد سلام کا اختلاف۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز میں مطلقا امام، مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ،ایک دائیں جانب دوسرا بائیں جانب۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب متوجہ ہو جائے۔ اور مقتدی تین سلام پھریں۔ اپنے چہرہ کے سامنے امام کو جواب دینے کیلئے، پھر ایک سلام دائیں جانب اور دوسرا سلام بائیں جانب۔

دلیل: عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ كان يسلم فی الصلاة تسليمة واحدة تلقاء وجهه ثم يميل إلى الشق الأيمن شيأ، (رواه الترمذی ۲۹۶)۔

جمہور کی دلیل عن عبدالله بن مسعودؓ عن النبی ﷺ أنه كان يسلم عن يمينه وعن يساره (رواه الترمذی ۲۹٤) اور جس روایت سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے زہیر بن محمد روای کے منکر الاحادیث ہونے کی وجہ سے کما صرح البخاری۔ نیز اگر اسکو صحیح مان لیا جائے تو احادیث میں تعارض رفع کرنے کی وجہ سے یہ کہا جائے گا

کہ ہوسکتا ہے آپ نے دوسرا سلام آہستہ سے کہا ہو جس کو راوی نہ سن سکا ہو اور آپ کا عمل ایک سلام بیان کردیا ہو کیونکہ اس حدیث کی راوی حضرت عائشہؓ ہیں جو عورتوں کے صف میں سب سے پیچھے رہا کرتی تھیں۔

باب فی الصلاة على النبی فی القعدة الأخیرة

قعدۂ اخیرہ میں درود شریف پڑھنا جمہور علماء کے نزدیک مسنون ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک درود قعدۂ اخیرہ میں پڑھنا فرض ہے۔

امام شافعیؒ کے دلیل: ﴿**إن الله وملائكته يصلون على النبی يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما**﴾۔ **(الأحزاب الآية ٥٦)**۔

جمہور اس آیت کو نماز کے سلسلے میں استحباب پر محمول کرتے ہیں، البتہ زندگی میں ایک مرتبہ درود شریف مطلق پڑھنے کے وجوب کا ہر کوئی قائل ہے، لیکن نماز میں صرف امام شافعیؒ وجوب کے قائل ہیں ان کے اکثر اصحاب اس کے مخالف ہیں۔ **(انظر معارف السنن ٤/٢٩٠، تفسیر قرطبی ٧/١٧٧)**۔

باب ماجاء فی القراءة خلف الإمام

قرأت فاتحہ خلف الامام انتہائی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے یہ مسئلہ ابتداء اسلام سے ہی مختلف فیہ ہوتا چلا آرہا ہے اور اس پر فریقین کی جانب بہت سے رسائل لکھے گئے ہیں جن کو اگر جمع کیا جائے تو سیکڑوں جلدوں میں جمع ہوں، یہاں ہم ان کے اختلافات اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کے دلائل کے ساتھ نقل کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت خلف الامام سری اور جہری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔ البتہ ان کا قول قدیم جہری نمازوں میں عدم وجوب ہی کا تھا۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں فاتحہ خلف الامام واجب نہیں ہے۔ قال مالکؒ واحمدؒ و إسحاقؒ لا یقرأ فی الجھریة وتجب القراءة فی السریة۔ (شرح المھذب ۳/۳۱۲)۔

امام ابوحنیفةؒ کے نزدیک امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا جہری نماز ہو یا سری دونوں میں مکروہ تحریمی ہے لیکن امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جہری میں مکروہ اور سری میں مستحب ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عبادة بن الصامتؓ کی مشہور روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: لاصلاة لمن لم یقرأ فیھا بفاتحة الکتاب ۔(۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث معلول ہے کیونکہ اس کو محمد بن اسحاق مدلس نے "عن" کے ذریعہ روایت کیا ہے اور ان کا عنعنہ محدثین کے نزدیک لائق اعتبار نہیں۔

نیز اس کی سند میں شدید اضطراب ہے، اور متناً بھی اضطراب ہے، کیونکہ متناً تقریباً یہ تیرہ مختلف الفاظ سے منقول ہے یہ حدیث شوافع کی سب سے مضبوط ترین دلیل ہے اس کے علاوہ اور کوئی حدیث فاتحہ خلف الامام پر صراحت کے ساتھ دال نہیں ہے اور جو صراحت کے ساتھ دال ہیں وہ ضعیف ہیں۔

حنفیه کے دلائل: حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے۔

﴿وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون﴾ یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو غور سے سنو اور خاموش رہو تاکہ تم رحم کئے جاؤ۔ اس پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں ہے بلکہ خطبہ کے بارے میں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس پر تقریباً اجماع ہوگیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ بھی اس مسئلہ میں احناف کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں وہ فرماتے ہیں: وقد استفا

---

(۱) أخرجه البخاری ۷۵۶، مسلم ۳۹۴۔ أبوداود ۸۲۲، ترمذی ۲۴۷، النسائی ۹۰۹، احمد ۲۲۷۴۰، الدارمی ۱/۲۸۳، الدار قطنی ۱/۳۲۱۔ البیھقی ۲/۳۸۔

ض عن السلف أنها نزلت فی القراءة فی الصلاة (فتاوی ابن تیمیہ ج ۲۳ ص ۲۶۹)۔

یعنی سلف سے یہ بات شہرت کے ساتھ منقول ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلاۃ کے بارے میں نازل ہوئی۔ نیز امام احمد نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ یہ آیت قراءت فی الصلاۃ کے بارے میں ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ رقمطراز ہیں۔ قال احمد فی روایة أبی داؤد أجمع الناس علی أن هذه الآیة نزلت فی الصلاة والخطبة .(المغنی ج ۱ ص ٥٦٤).

یعنی ابوداؤد کی ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ نے فرمایا کہ اس پر لوگوں کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز اور خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ یعنی خطبہ اور نماز کے درمیان خاموش رہنا چاہیے۔

حنفیہ کی دوسری دلیل: ابوموسی اشعریؓ کی طویل روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے صحابۂ کرام کو نماز سکھاتے ہوئے فرمایا: إذا صلیتم فأقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم أحدکم فإذا کبر فکبروا وإذا قرأ فانصتوا الخ ۔ (رواه مسلم)۔

یعنی جب تم نماز پڑھنے کا ارادہ کرو تو اپنی صفوں کو درست کرو، پھر تم میں سے کوئی ایک امامت کرے، پھر جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ یہ حدیث بھی حنفیہ کے مذہب پر صریح ہے کہ امام کے قراءت کرتے وقت مقتدی کو خاموش رہنا چاہیے لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقتدیوں پر قراءت فاتحہ واجب نہیں۔

تیسری دلیل: عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال من صلی خلف الإمام فان قراءة الإمام له قراءة.(۱)

چوتھی دلیل: حدیث عائشہؓ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن فأرشد الله الأئمة وغفر للمؤذنین

لہذا جب امام ضامن ہے تو وہ قراءت وغیرہ کرے گا تو اس کی قراءت مقتدی کی جانب

---

(۱) أخرجه البیهقی ۲/۱۵۹، والدارقطنی ۱/۳۲۳

سے کافی ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اور دیگر احادیث حنفیہ کی مستدل ہیں جس میں سے اکثر پر اعتراض کیا گیا ہے اور ان کے مفصل جواب دیئے گئے ہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے (عمدۃ القاری ومعارف السنن)۔

امام کے پیچھے عدم قراءت تقریباً اسی (۸۰) صحابۂ کرام سے ثابت ہے، خلفاء راشدین کا عمل بھی اسی پر تھا جس سے احناف کے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے۔ سری نمازوں میں حنفیہ کے نزدیک فاتحہ خلف الامام مکروہ ہے۔ لیکن امام محمد سے ایک روایت اس کے استحباب کی ہے بعض حنفیوں کا عمل بھی اس پر ہے حتی کہ بعض اکابر دیوبند بھی سری نمازوں میں اس کے استحباب کے قائل ہیں اور یہی راجح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب تشدید الرحال إلى المساجد

مساجد میں سب سے افضل مسجد حرام ہے، جس میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ملتا ہے، اس کے بعد مسجد نبوی ﷺ ہے، پھر مسجد اقصیٰ ہے، لہذا حصول ثواب وفضیلت کیلئے ان مساجد کیلئے رخت سفر باندھا مستحب ہے، اس کے علاوہ تمام مساجد افضلیت میں برابر ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا **لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجدی هذا ومسجد الاقصیٰ۔** (رواه الترمذی ۳۲۵)

یعنی رخت سفر صرف انہیں تینوں مساجد کیلئے باندھا جائے گا، اسی حدیث کی بناء پر امام تیمیہؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے زیارت قبور کیلئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، یہاں تک کہ روضۂ اطہر کی زیارت کیلئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا۔

دلیل: علامہ تیمیہؒ کا استدلال اسی حدیث سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے لہذا یہاں مستثنیٰ منہ ظروف ہے، تقدیر عبارت یوں ہے "**لا تشد الرحال إلى شئی إلا إلى ثلاثة مساجد**" لہذا ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی بھی چیز کیلئے (بیت

ثواب) سفر کرنا ممنوع ہوگا، لیکن جمہور کے نزدیک روضۂ اقدس کی زیارت کیلئے سفر کرنا جائز ہے۔

دلیل جمہور: یہی حدیث ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہاں مستثنیٰ منہ **إلى شئی** محذوف نہیں ہے بلکہ یہی مستثنیٰ منہ **إلى مسجد** محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہوگی "**لا تشد الرحال إلى مسجد إلا إلى ثلاثة مساجد**" یعنی ان تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کیلئے رخت سفر نہ باندھا جائے گا۔

یعنی تین مسجدوں کے علاوہ کسی مسجد کی طرف فضیلت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں ہے اگر الی شئی مستثنیٰ مانیں تو بھر علم، جہاد وغیرہ کیلئے سفر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور رہا مسئلہ روضۂ اطہر کا تو اس کی فضیلت کے بارے میں متعدد احادیث مروی ہیں **قال النبی ﷺ: من زار قبری وجبت له شفاعتی** (البیہقی) دوسری حدیث ہے **من حج ولم یزرنی فقد جفانی** (البیہقی) یہ حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں لیکن امت کا تعامل اس کی تائید کرتا ہے۔

باب لایقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة

امام احمدؒ کے نزدیک کلب اسود، گدھا اور عورت کا مصلی کے سامنے سے سترہ نہ ہونے کی حالت میں گذرنا اس کی نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک اس صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی۔

دلیل احمدؒ: ان کا استدلال عبداللہ بن صامت کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ابوذرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا: **قال رسول الله ﷺ: إذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرحل أو كواسطة الرحل قطع صلاته الكلب الأسود، والمرأة، والحمار،** (۱)۔ یعنی جب آدمی نماز پڑھے اور اس کے سامنے کجاوے وغیرہ کے مانند (آڑ) نہ ہو تو اس کی نماز کالا کتا، عورت اور گدھا فاسد کر دیں گے۔

جمہور کی دلیل: **عن عائشةؓ قالت: رسول الله ﷺ ليصلى وأنى**

---

(۱) الفلطه ترمذی ۳۳۸، مسلم فی کتاب الصلاة ۲۶۵، ابوداؤد ۹۰۲، احمد ۲۱۳۸۱

لمُعتَرضة بين يديه اعتراض الجنازة الخ (نسائی ،بخاری)۔

یعنی حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے اور میں ان کے سامنے جنازہ کی طرح پڑی رہتی۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں گدھی پر سوار ہوکر کے آیا اور نبی ﷺ اپنے اصحاب کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے ہم اہل سے صف کے سامنے پہنچ گئے۔ فمرت (أتان) بين أيديهم فلم تقطع صلاتهم (الفاظہ ترمذی ۳۳۶)۔

یعنی وہ گدھی ان کے سامنے سے گذری لیکن ان کے نماز کو فاسد نہیں کیا۔

جمہور احمد کی مستدل حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں قطع سے مراد قطع الوصل بين المصلى وربه ہے یعنی ان چیزوں کا گذر خشوع وخضوع کے قطع کا باعث ہوتا ہے۔

باب ماجاء فيمن صلى لغير القبلة ثم علم

اگر کوئی شخص تاریکی میں یا سمت قبلہ سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے غور وفکر کے بعد نماز پڑھ لیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھا ہے تو آیا اس کی نماز واجب الاعادہ ہوگی یا نہیں؟۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہوجائے گی البتہ امام مالک کے نزدیک اگر وقت باقی ہے تو اعادہ مستحب ہے

دلیل امام شافعیؒ: ﴿تولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام﴾ یہ آیت بالاتفاق نماز مسجد حرام کی جانب منہ کر کے پڑھنے کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور استقبالِ قبلہ رکنِ صلاۃ میں سے ہے، لہذا اس کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

دلیل جمهور: ابوربیعہؓ کہتے ہیں کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک تاریک رات میں سفر پر تھے اور قبلہ کا رخ ہم میں سے کسی کو معلوم نہیں ہوا تو ہم میں سے ہر ایک نے اپنے حال پر نماز

پڑھلی اور جب اس کا ذکر ہم نے نبی ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ پر یہ آیت نازل ہوئی ﴿فأینما تولوا فثم وجه الله﴾، (ترمذی ۲٤۲)۔

نیز جمہور ﴿إن الله لا یکلف نفساً الا وسعها﴾ کے آیت کے بموجب کہتے ہیں سمت قبلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے وہ معذور ہے لہذا اس کی نماز ہو جائے گی۔

باب ماجاء فی الصلاة فوق بیت الله

خانۂ کعبہ کے اوپر نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفةؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً نماز ہو جائے گی، البتہ مکروہ ہے۔

امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک کوئی نماز نہیں ہوگی البتہ امام احمد کے یہاں نوافل اداء ہو جائیں گے۔

دلیل مالکؒ: أن النبی ﷺ نهی أن یصلی فی سبعة مواطن (أحد منها فوق ظهر بیت الله) (أخرجه ترمذی ۳٤٦) ، یعنی آپ ﷺ نے سات جگہوں پر نماز پڑھنے سے منع فرمایا (ان میں سے ایک خانۂ کعبہ کے اوپر ہے)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں نماز پڑھنے سے منع کرنا صرف سوءِ ادب کی وجہ سے ہے نہ کہ اس کے ادا نہ ہونے کی وجہ سے لہذا اگر نماز پڑھ لی جائے تو نماز ہو جائیگی، لیکن مکروہ ہوگی۔

باب ماجاء فی الصلاة ومعاطن الإبل

اونٹ کے باڑے میں پاک صاف جگہ دیکھ کر کوئی نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز ہو جائے گی۔

امام احمدؒ : کے نزدیک نماز نہیں ہوگی۔

دلیل :عن أبی هریرةؓ قال النبی ﷺ: صلوا فی مرابض الغنم ولا

تصلوا فی أعطان الإبل (۱)

یعنی بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھو، لیکن اونٹ کے باڑے میں نماز نہ پڑھو۔

جمہور کہتے ہیں کہ اونٹ شریر جانور ہوتا ہے اور خوف یہ ہے کہ حالت صلاۃ میں نقصان پہنچادے، اس لئے احتیاطاً اس میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد شفقۃً ہے نہ کہ حکم شرعی کے اعتبار سے ہے، لہذا اگر کوئی طہارت کو ملحوظ رکھتے ہوئے نماز پڑھتا ہے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔

باب رد السلام بالاشارة فی الصلاة

امام ابو حنیفۃ کے نزدیک نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مستحب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال صہیب کی روایت سے ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں **مررت برسول الله ﷺ وهو يصلي فسلمت فرد إلى إشارة (۲)**

یعنی میں آپ کے پاس سے گذرا اور آپ نماز میں مشغول تھے پھر میں نے آپ ﷺ سے سلام کیا تو آپ ﷺ نے سلام کا جواب اشارہ سے دیا۔

حنفیہ کا استدلال: ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے وہ کہتے ہیں کہ **فسلمت عليه فلم يرد علی** یعنی میں نے آپ ﷺ سے سلام کیا (آپ حالت نماز میں تھے) لیکن آپ ﷺ نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا۔ یہ نفی کی روایت ہے اس کو اثبات کی روایت پر ترجیح ہو گی نیز پہلی حدیث

---

(۱) ترمذی ۳۴٦، یہ حدیث ابن مغفل المزنی اور جابر ابن سمرہ سے بھی مروی ہے أخرجه مسلم باب الوضوء من لحوم الابل ۳٦۰، ابن ماجه ۷٦۸، النسائی ۵٦/۲، البیهقی ٤۹۹/۲، الطحاوی ۳۸٤۳۱، احمد ۹۸/۵۔ (۲) ابوداؤد ۹۲۱، ترمذی ۳٦۷، النسائی ۱۱۸۵، احمد ۳۳۲۔

ابتداء اسلام پر محمول ہوگی کیونکہ اس وقت سلام کا زبان سے جواب دینا بھی جائز تھا اور یہ حدیث ابن مسعود کے حبشہ سے تشریف لانے کے بعد کی ہے اس لئے یہ ابن مسعودؓ کی روایت اس کیلئے ناسخ ہوگی نیز حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: من أشار فی صلاته إشارة تفهم عنه فليعد صلاته (۱) یعنی جس نے نماز میں قابل فہم اشارہ کیا تو وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے۔

باب ماجاء فی سجدتی السهو

سجدۂ سہو قبل السلام افضل ہے یا بعد السلام؟۔

ابو حنيفةؒ: کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقاً بعد السلام ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک سجدۂ سہو قبل السلام ہے۔ امام احمد کے نزدیک آپ ﷺ سے جہاں قبل السلام سجدۂ سہو ثابت ہے وہاں قبل السلام اور جہاں بعد السلام ثابت ہے وہاں بعد السلام سجدۂ سہو کیا جائے گا اور جن میں نہیں ثابت ہے اس میں سجدۂ سہو قبل السلام کیا جائے۔ خلاصۂ کلام ان کا مذہب امام شافعی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر سجدۂ سہو کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدۂ سہو قبل السلام ہوگا اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو سجدۂ سہو بعد السلام ہوگا۔

دلیل امام شافعیؒ واحمدؒ: عن بحينة الأسدى أن النبى ﷺ قام فی صلوة الظهر وعليه جلوس فلما أتم صلاته سجد سجدتين يكبر فی كل سجدة وهوجالس قبل أن يسلم. (۲)

آپ ﷺ نے ظہر کی نماز کے لئے قیام کر دیا حالانکہ آپ پر بیٹھنا لازم تھا، جب ﷺ نے

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۹۴۴ الدار قطنی ۲/۸۳). (۲) الترمذی /۳۹۱ البخاری /۱۲۳۰ مسلم باب السهو فی الصلاة والسجود له /۵۷۰ ابوداؤد /۳۴: ۱ النسائی ۱۹/۳ ابن ماجه /۱۲۰۶ مالك ۱/۱۶ البيهقی ۲/۳۳۳ احمد ۱/۹۶۔

اپنی نماز کو پورا کیا تو حالت جلوس میں سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدہ کیا اور ہر سجدہ میں تکبیر کہی۔

دلیل مالک: امام مالک فرماتے ہیں کہ سجدۂ سہو سقوط واجب کی تلافی کے لئے ہے، قاعدہ تو یہی ہے کہ سجدۂ سہو بعد السلام کیا جائے لیکن اگر نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوا ہے۔ تو بہتر یہ ہے کہ سجدۂ سہو قبل السلام کیا جائے تاکہ سقوط واجب کی تلافی کے ساتھ ساتھ نماز کے نقصان کی تلافی نماز کے اندر ہو جائے۔

حنفیه کی دلیل : (۱) عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعا مروی ہے۔ **إذاشك أحدكم فی صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين** (۱) یعنی جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک واقع ہو جائے تو صحیح بات میں غور کرے پھر اسکو پورا کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدہ کرے۔

(۲) عبداللہ بن جعفرؓ سے مروی ہے، **قال رسول الله ﷺ: من شك فی صلوته فليسجد سجدتين بعد مايسلم .(۲)**

یعنی جو شخص اپنی نماز میں شک کرے تو چاہئے کہ وہ سلام پھیرنے کے بعد دو سجدہ کرے ۔نیز اس کے علاوہ اور دیگر احادیث قولی و فعلی حنفیہ کے مذہب، پر دال ہیں چنانچہ حدیث ذوالیدین میں سجدۂ سہو بعد السلام کا ذکر ہے، جب کہ شافعیہ کی دلیل احادیث فعلی ہیں جو تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہیں۔

باب فيمن زاد الركعة الخامس فی الركعة الأخيرة

اگر کوئی بقدر تشہد بیٹھے بغیر پانچویں رکعت پڑھ لے تو اسکا کیا حکم ہے؟۔

---

(۱). أخرجه البخاری باب التوجه الى القبلة ۱/ ۵۸ ومسلم فی باب السهو فی الصلاة ۱/ ۲۱۲ النسائی فی السهو باب التحری ۱/ ۱۸۴ ،ابوداؤد باب إذا صلى خمسا ۱/ ۱۵۳ ابن ماجه باب من سجدهما بعد السلام ۱/ ۸۶ (۲) ابوداؤد باب من قال بعد التسليم ۱/ ۱۵۵ النسائی باب التحری ۱/ ۱۹۰۴ احمد ۱/ ۲۰۵ البهقی ۱/ ۳۶۲

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز نہیں ہوگی اس کو چھٹی رکعت پڑھ لینی چاہیے تاکہ وہ نفل ہوجائے۔

دلیل: کیونکہ اخیر رکعت میں بقدر تشہد بیٹھنا فرض ہے اور چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھے بغیر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوگیا، لہذا ترک فرض کی وجہ سے اس کی نماز نہیں ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر سجدۂ سہو کرلے تو نماز ہوجائے گی۔

دلیل: **عن ابن مسعودؓ أن النبی ﷺ صلی الظهر خمسا فقیل له: أزید فی الصلاة أم نسیت؟ فسجد سجدتین بعد ما سلم.** (۱) یعنی آپ ﷺ نے پانچ رکعت ظہر پڑھائی تو آپ ﷺ سے کہا گیا کیا نماز میں زیادتی کردی گئی یا آپ بھول گئے؟ تو آپ ﷺ نے سلام پھیرنے کے بعد دو سجدہ کیا۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں احتمال ہے کہ آپ ﷺ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھے ہوں اور آخری رکعت میں بقدر تشہد بیٹھنے سے ہمارے یہاں بھی سجدۂ سہو کے بعد نماز ہوجائے گی۔ لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہوسکتی۔

باب فیمن یشک فی الزیادة والنقصان

یعنی کسی شخص کو تعداد رکعت کے بارے میں شک ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بناء علی الاقل واجب ہے مثلاً تیسری رکعت یا چوتھی رکعت کے بارے میں شک ہے تو تیسری رکعت مانی جائے گی اور اس میں بیٹھنا بھی ضروری ہوگا کیونکہ اس کے چوتھی رکعت ہونے کا احتمال ہے، اور سجدۂ سہو بھی لازم ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشکک فی رکعة الصلاة تحری کرے جس کی طرف گمان غالب ہو اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو ائمہ ثلاثہ کے

---

(۱) أخرج الترمذی باب ماجاء فی السهو بعد السلام والکلام ۱/۵۳ البخاری فی السهو باب اذا صلی خمسا ۱/۱۶۳ مسلم ۱/۲۱۲ ابن ماجه ۱/۸۵ النسائی ۱/۱۸۵

نزدیک ہے فریقین کے مذہب میں صرف فرق اتنا ہے کہ ائمہ ثلاثہ غالب گمان کا اعتبار نہیں کرتے اور امام ابوحنیفہ غالب گمان کا اعتبار کرتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن سعیدؓ عن البنی ﷺ قال: إذا صلى أحدكم فلم يدر كيف صلى فليسجد سجدتين (۱) ۔یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے پھر اسے معلوم نہ رہا کہ کیسے اس نے نماز پڑھی تو وہ دو سجدہ کرے۔

ابوحنیفہؒ کی دلیل: ابن مسعودؓ کی روایت ہے: إذا شك أحدكم فی صلوته فليتحر الصواب الخ۔ نیز ابوحنیفہؒ کے مذہب پر عمل کرنے سے دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا۔

باب ماجاء فی الكلام فی الصلاة

امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک کلام فی الصلاۃ مفسد صلاۃ ہے، عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطأً یا اصلاح صلاۃ کیلئے ہو یا اس کے لئے نہ ہو۔ لیکن امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر نماز مکمل سمجھ کر کلام کیا ہو اور نماز مکمل نہ ہوئی ہو تو یہ کلام مفسد صلاۃ نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے یہاں اگر کلام نسیاناً یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسد صلاۃ نہیں یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام امالكؒ کے نزدیک اگر کلام اصلاح صلاۃ کیلئے ہو تو مفسد صلاۃ نہیں ہے، لیکن امام مالکؒ کی ایک روایت احناف کے مطابق ہے۔ ان کا استدلال ذوالیدین کی روایت سے جس میں کلام اصلاح صلاۃ کیلئے تھا، جیسا کہ اس کا ذکر آرہا ہے۔

خلاصۂ کلام میدان اختلاف میں امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ رہ جاتے ہیں کیونکہ امام مالکؒ اور احمدؒ سے متعدد روایتیں ہیں حتی کہ امام احمدؒ سے چار روائتیں ہیں۔

دراصل اختلاف کا دارومدار ذوالیدین کی حدیث پر ہے اور یہ حدیث ایسی ہے جس سے

---

(۱) أخرجه ترمذی ۳۹۶، أبو داود ۱۰۲۹، ابن ماجه ۱۲۰٤، احمد ۱۱٤۷۸

بیشار مسئلے مرتب ہوتے ہیں حتی کہ بعض علماء نے اس سے تقریباً ڈیڑھ سو (۱۵۰) مسئلے مستنبط فرمائے ہیں۔

حدیث ذوالیدین: **عن أبی هريرة أن النبی ﷺ انصرف من اثنتين فقال له ذو اليدين أقُصِرَت الصلاة أم نسيت يارسول الله ﷺ: فقال النبی ﷺ :أصدق ذواليدين؟ فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين ثم سلم ثم كبر فسجد (١)**

یعنی آپ ﷺ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ذوالیدین نے آپ ﷺ سے کہا: اے رسول اللہ ﷺ کیا نماز کم ہوگئی یا آپ بھول گئے؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کیا ذوالیدین نے سچ کہا؟ ۔تو لوگوں نے کہاہاں، تو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے پھر دو آخری رکعت نماز پڑھائی پھر سلام پھیرا پھر تکبیر کہی پھر سجدۂ سہو کیا۔

خلاصۂ کلام آپ ﷺ نے چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرا پھر نسیان پر متنبہ ہونے کے بعد دو رکعت نماز پڑھائی اور درمیان میں آپ ﷺ کا اور لوگوں کا کلام پایا گیا۔

امام شافعیؒ: اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں ذوالیدین کا کلام جہلاً عن الحکم تھا، اور آپ ﷺ کا کلام نسیاناً تھا، اس لئے ان دو صورتوں میں کلام نماز کو فاسد نہیں کرے گی۔

امام مالکؒ کہتے ہیں کہ یہاں کلام اصلاح صلاۃ کے لئے تھا، اس لیے اس صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی۔

حنفیہ: اس واقعہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ عمل اس وقت کا ہے جب نماز میں کلام وسلام جائز تھا۔ چنانچہ ﴿قوموا لله قانتين﴾ والی آیت نازل ہونے کے بعد

---

(١). انظر البخاری ٤٨٢ مسلم باب السهو فی الصلاة ١/ ٢١٣ ابوداؤد باب السهو فی السجدتين ١٠١١ ترمذی ١/ ٥٢ ابن ماجه ١٢١٤ النسائی ١٢٢٣۔

کلام فی الصلاۃ ناجائز ہوگیا، چنانچہ زید بن ارقم سے مروی ہے۔ کنا نتکلم فی الصلاۃ یکلم الرجل صاحبه وهو إلی جنبه فی الصلاۃ حتی نزلت، ﴿قوموا الله قانتین﴾ فأمر نا بالسكوت ونُهينا عن الكلام (۱)

یعنی ہم نماز میں بات کرتے تھے، آدمی اپنے ساتھی سے نماز میں جو اس کے بغل میں ہوتا بات کیا کرتا یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی ﴿قوموا لله قانتین﴾ پھر ہم کو سکوت کا حکم دیا گیا اور ہم کو بات چیت کرنے سے روک دیا گیا، لہذا آیت قرآنی ذوالیدین کی روایت کے لئے ناسخ ہوگی۔ اس کے علاوہ دیگر احادیث بھی حنفیہ کا مستدل ہیں جو کلام فی الصلاۃ کے منہی عنہ ہونے پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہیں۔

باب ماجاء فی القنوت فی صلاۃ الفجر

فجر کی نماز میں رکوع ثانی کے بعد قنوت کا کیا حکم ہے؟

امام ابوحنیفۃ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر مسلمان پر کوئی عام مصیبت نازل ہوگئی ہو تو صلاۃ فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے، عام حالت میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون نہیں ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فجر میں قنوت پورے سال مشروع ہے امام شافعی سنت قرار دیتے ہیں اور امام مالکؒ استحباب کے قائل ہیں۔

دلیل مالکیہ وشوافع: عن أبی براء بن عازبؓ أن النبی ﷺ کان یقنت فی صلاۃ الصبح والمغرب۔ (۲) دوسری حدیث جو انکے مذہب پر صریح دال ہے۔

---

(۱) أخرجه مسلم والبخاری وابوداؤد۔ (۲) أخرج مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاۃ رقم الحدیث / ۳۰۵ / ۳۰۶ ابوداؤد فی کتاب الصلاۃ / ۱۴۴۱ الترمذی کتاب الصلاۃ / ۴۰۱ احمد / ۱۸۴۹۷ / ۱۸۵۴۵ النسائی القنوت فی الصلاۃ المغرب رقم الحدیث / ۱۰۷۲۔

عن ابی بریرةؓ قال: کان رسول الله ﷺ إذارفع رأسه من الرکوع من صلاة الصبح فی الرکعة الثانیة رفع یدیه فیدعوا بهذا الدعاء :اللهم اهدنی فیمن هدیت الخ :(۱)

یعنی آپ ﷺ جب صلاۃ فجر میں دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھاتے تو اپنا دونوں ہاتھ اٹھاتے اور یہ دعا پڑھتے **(اللهم اهدنی فیمن هدیت الخ)**۔

حنفیہ وحنابلہ کا استدلال: **عن ابن مسعودؓ قال:لم یقنت النبی ﷺ إلأشهراً ثم ترکه لم یقنت قبله ولابعده .(الطحاوی ۱ /۱٤٤ البیهقی ۲ /۲۱۳ .)**

یعنی آپ ﷺ نے صرف ایک ماہ قنوت پڑھی پھر ترک کردیا، پھر نہ اس سے پہلے کبھی پڑھی اور نہ اس کے بعد کبھی پڑھی۔ یہ حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ قنوت نازلہ پورے سال مشروع نہیں ہے اس کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔

عن أنسؓ أن رسول الله ﷺ قنت شهرایدعوعلی حی من أحیاء العرب ،ثم ترکه ،(۲) حضرت انسؓ کی دوسری روایت میں ان قبیلوں کے نام بھی مروی ہے **: إنما قنت رسول الله ﷺ فی صلاة الصبح شهرایدعو علی رعل وذکوان .(مصنف بن شیبه ۲ /۱۰)۳۔**

یعنی آپ ﷺ نے قبیلہ رعل وذکوان پر بدعاء کرتے ہوئے ایک مہینہ تک صلاۃ صبح میں قنوت پڑھی۔ جن احادیث سے شوافع وغیرہ استدلال کرتے ہیں اس میں پورے سال قنوت نازلہ پڑھنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے، لہذا حنفیوں کا مذہب راجح ہے۔ لیکن اس وقت اسرائیل اور

---

(۱)أخرج مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاة /۲۹٤ البخاری فی کتاب الادب /۶۲۰۰ ابن ماجه فی کتاب اقامة الصلاة والسنة /۱۲٤٤-(۲)أخرج البخاری فی کتاب المغازی /۴۰۸۹ مسلم فی کتاب المساجد وموضع الصلاة /۳۰۲،۳۰۳،۳۰٤ ابن ملجه فی کتاب اقامة الصلاة والسنة /۱۲٤۳ احمد /۱۳۷۲۶،۱۳۸۵۳

اس کے آقا امریکہ کے حق میں بددعاء کرنے کے لئے پورے عالم اسلام میں قنوت نازلہ کا اہتمام کرنا چاہئے جن کی وجہ سے ارض مقدس اور عراق وافغانستان کے باشندوں کا مأساۃ بشعہ اور کوارث عظیمہ کی بلاخیز تیز تند ہوائیں مقدر بن چکی ہیں اور دشمنان اسلام نے اسے مجروح مثقل اور گوشۂ جہنم بنادیا ہے۔ (اللھم انتقم منھم)

باب فی الصلاۃ علی الدابۃ جماعۃ

اگر فرض نماز زمین پر اتر کر پڑھنا متعذر ہو زمین کے کیچڑ زدہ ہونے سے تو انفرادا بالاتفاق سواری پر پڑھنا جائز ہے۔ لیکن ایسی صورت میں جماعت کے ساتھ فرض نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ نیز امام محمد کے نزدیک عذر شدید کی صورت میں سواری پر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل : عمر بن عثمانؓ کی روایت ہے جو اپنے باپ سے وہ اپنے پردادایا دادا سے ایک واقعہ نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ لوگ نبی ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھے کہ آسمان سے خوب بارش ہوئی اور زمین کیچڑ زدہ ہوگئی اور نماز کا وقت انتہائی تنگ تھا، **فأذن رسول الله ﷺ وهو على راحلته وأقام فتقدم على راحلته فصلى بهم يؤمى أيماء يجعل السجود أخفض من الركوع .(۱)**

یعنی رسول اللہ ﷺ اپنے سواری پر اذان دی اور اقامت کہی پھر اپنی سواری کو آگے بڑھا کر صحابۂ کرام کو اشارہ کے ساتھ نماز پڑھائی سجدہ کو رکوع سے زیادہ پست کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ: کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں عمر بن الرماح

---

(۱) أخرجه الترمذی باب ماجاء فی الصلاۃ علی الدابۃ فی الطین والمطر ۴۰۹/۔

دوسرے عمر بن عثمان متکلم فیہ روای ہیں اول الذکر راوی ضعیف، ثانی الذکر راوی مستور الحال ہیں، وكذالك قال الترمذی :هذا حديث غريب ،اوراس کے علاوہ کسی بھی روایت میں عذر کی صورت میں جماعۃ الراحلۃ کا ثبوت نہیں ملتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔ معنوی طور پر غور کریں تب بھی یہ حدیث ضعیف سمجھ میں آتی ہے کیوں کے اس حدیث میں اذان اقامت اور امامت تینوں کی نسبت آپ ﷺ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ آپ ﷺ اذان واقامت نہیں کہتے تھے بلکہ صحابہؓ کرام اس عمل کو انجام دیتے تھے۔ واللہ واعلم بالصواب۔

باب الصلاة بعد طلوع الفجر إلاركعتين

جمہور علماء کے نزدیک فجر نماز سے پہلے دو رکعت سنتِ فجر کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنا مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک فجر سے پہلے دو رکعت سنتِ فجر کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: عن عمرؓ ان رسول الله ﷺ قال :لاصلاة بعد الفجر الاسجدتين (ترمذی ۱۷/۴).

یعنی طلوع فجر کے بعد فجر کی دو رکعت کے علاوہ کوئی نماز مشروع نہیں ہے۔

جمہور کی دوسری دلیل جن کو شیخین نے بھی روایت کیا ہے۔

أن النبی ﷺ لا يتنفل بعدطلوع الفجر بأكثرمن ركعتی الفجر.

(۱) شوافع کی دلیل: عن عمر بن عنبَسَة قال: قلت يا رسو ل الله أی الليل أسمع ؟قال جوف الليل الآخر فصل ماشئت. یعنی رات کے کس حصہ میں سب سے

---

(۱) البخاری فی التهجد باب الركعتين قبل الفجر ۱ /۱۵۷،مسلم باب استحباب ركعتی سنة الفجر والحث عليها ۱ /۲۵۰ البيهقی ۲ /۴۶۵۔

زیادہ (اللہ) سنتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا رات کے آخری حصہ میں پس تو پڑھ جو چاہے۔ لیکن اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض روایات میں اس کے بعد حتی یطلع الفجر فإذا طلع الفجر فلا صلاة إلا الركعتين حتى تصلى الفجر. بھی مذکور ہے (مسند احمد ٤ / ٢٨٥) چنانچہ اس حدیث سے خود فجر کے بعد دو رکعت سنت فجر کے علاوہ دیگر نوافل کی ممانعت ثابت ہوتی ہے جو جمہور کے مذہب کے عین مطابق ہے۔

باب في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر

فجر کی دو رکعت سنت اور اس کے فرض کے درمیان تھوڑی دیر لیٹ جانے کا کیا حکم ہے؟۔

امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے بلکہ بعض اہل ظاہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

جمہور کے نزدیک یہ سنن عادیہ میں سے ہے نہ کہ سنن تشریعیہ میں سے۔

دلیل امام شافعیؒ: عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ: إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه (١)

یعنی جب تم میں سے کوئی فجر کی دو رکعت (سنت مؤکدہ) پڑھ لے تو تھوڑی دیر اپنے دائیں کروٹ لیٹ جائے۔ جمہور کہتے ہیں کہ صیغۂ امر کی یہ روایت شاذ ہے، اصل میں یہ روایت فعلی تھی اس میں صرف آپ ﷺ کا عمل بیان کیا گیا ہے، تمام حفاظ نے اس حدیث کو عمل کے طور پر روایت کیا ہے، امر کے طور پر روایت کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں لہذا ثقات کے مخالف ہونے کی وجہ سے یہ حدیث شاذ ہوگی، اگر بالفرض اس حدیث کو تسلیم کرلیا جائے تو آپ ﷺ کا یہ امر شفقت کے طور پر ہوگا ان حضرات کے لئے جو تہجد کے عادی ہیں، نہ کہ سنت تشریعیہ کے طور پر ہوگا، لہذا یہ لیٹنا صرف جائز ہوگا اور سنت عادیہ کے اتباع کے پیش نظر لیٹ جائے تو موجب ثواب ہے۔

---

(١) ترمذی ٤١٨ / ابوداؤد ١٢٦١ / البیہقی ٢ / ٤١٥ احمد ٢ / ٤١٥۔

باب إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

فجر کی سنت کے علاوہ تمام نمازوں میں أئمہ کا یہ اتفاق ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی سنت بھی جماعت کھڑی ہونے کے بعد پڑھنا جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفةؒ اورامام مالكؒ کے نزدیک فجر کی سنت جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ جماعت فوت ہونے کا خوف نہ ہو۔

دلیل شوافع وحنابلہ: عن أبي هريرةؓ قال رسول الله ﷺ إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة ،(١)۔

حنفيه ومالكيه كا استدلال: آثار صحابہ اور سنت فجر کی تائید کے لئے وارد روایات سے ہے چنانچہ سنتِ فجر پر سخت تاکید کی بیشار احادیث وارد ہیں۔ چنانچہ ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔

قال رسول الله ﷺ لاتدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل ، (ابوداؤد ۱۲۵۸/) یعنی فجر کی دو رکعت نہ چھوڑو چاہے تم کو گھوڑے روند ڈالیں ، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، ركعتي الفجر خير من الدنيا ومافيها(٢) آثار صحابہ بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں ، چنانچہ ابن عمرؓ ،عبد اللہ بن مسعودؓ ، ابوالدرداءؓ وغیرہ صحابۂ کرام سے سنت فجر جماعت کھڑی ہونی کی حالت میں پڑھنا ثابت ہے۔ (انظر الطحاوی)

---

(١) ترمذی / ٤١ مسلم في صلاة المسافر بن،، ٧١ ابن ماجه ١١٥١/ ابوداؤد / ١٢٦٦ البيهقي ٢ / ٤٨٢ الدارمي ١ / ٣٣٧ ـ (٢) (أخرج مسلم في صلاة المسافرين باب استحباب ركعتي سنة الفجر / ٧٢٥)۔

باب فیمن یصلی سنة الفجر بعد الفجر

امام ابو حنفیہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی فجر کی سنت فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا ہو تو اس کو فجر کے بعد پڑھنا جائز نہیں بلکہ سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھنی چاہیے۔

دلیل: عن أبی هريرةؓ قال :قال رسول الله ﷺ: من لم یصلی رکعتی الفجر فلیصلها بعدأن تطلع الشمس (ترمذی / ٤٢١)۔

دوسری دلیل۔ حضرت سعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لاصلاۃ بعد صلاۃ العصر حتی تغرب الشمس و لاصلاۃ بعد صلاۃ الفجر حتی تطلع الشمس ،(۱) اسی طرح دیگر احادیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فجر کی سنت اگر چھوٹ جائے تو اسکو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے پڑھنا جائز ہے۔

دلیل: قیسؓ کی روایت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ فرض کی نماز پڑھی پھر آپ ﷺ نے واپسی کے وقت مجھے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا، مهلا یا قیس أصلاتان معاً؟ قلت :یا رسول الله إنی لم أکن رکعتی الفجر فسکت النبی ﷺ (ابن ماجه ،ترمذی ٤٢٠)

یعنی آپ ﷺ نے فرمایا اے قیس ٹھہرو، کیا دو دو نمازیں ساتھ ساتھ؟ تو میں نے کہا اے اللہ کے رسول میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھی تو آپ ﷺ خاموش ہو گئے۔ اس حدیث میں فجر کی سنت کا فرض کے بعد پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ممانعت کی حدیث قولی ہے جس کو فعلی پر ترجیح ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ممانعت والی احادیث قیس کے اس عمل کے بعد کی ہوں جو اس کے لیے ناسخ ہوں۔

(۱) أخرجه البخاری فی کتاب ،مواقیت الصلاۃ / ٥٧٦ مسلم فی کتاب صلاۃ المسافرین وقصرها / ٢٨٨ احمد / ١١٠٤٠۔ ١١٣٤٨۔ ١١٥٠٥۔

باب ماجاء فی الأربع قبل الظهر

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ظہر سے پہلے چار رکعت سنت مشروع ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک دو رکعت سنت ظہر سے پہلے مسنون ہے۔

البتہ امام شافعیؒ کی ایک روایت چار رکعت کی بھی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن أبی هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ: من صلی فی يوم ثنتی عشرة ركعة بنی له بيت فی الجنة ركعتين قبل الفجر وركعتين قبل الظهر الخ. (ابن ماجه /۱۱۴۲) یعنی جو شخص دن میں بارہ رکعت نماز پڑھے گا اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنا دیا جائے گا الخ، یہ روایت امام احمدؒ کے مذہب پر صریح دال ہے لیکن ابن ماجہ اس حدیث کی تخریج میں کتب صحاح ستہ میں منفرد ہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل: عن علیؓ قال: كان النبی ﷺ يصلی قبل الظهر أربعاً وبعدها ركعتين، (ترمذی /۴۲۲)، نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے أن النبی ﷺ كان إذا لم يصل أربعاً قبل الظهر صلاهن بعدها. (ترمذی /۴۲۴)۔

جس حدیث سے امام احمدؒ وغیرہ نے استدلال کیا ہے اس کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ دو رکعت صلاۃ الزوال ہے جس کو آپ ﷺ زوال کے بعد پڑھا کرتے تھے، چنانچہ کوئی بھی حدیث ظہر کی سنن قبلیہ پر دو رکعت کے بارے میں صراحت کے ساتھ مروی نہیں ہے اس کے برخلاف چار رکعت کی احادیث بیشمار صراحت کے ساتھ مروی ہیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے اسی مضمون کی حدیث منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: من ثابر علی ثنتی عشرة ركعة من السنة بنی له بيت فی الجنة أربعاً قبل الظهر، وركعتين بعد الظهر الخ.(۱)

---

(۱) الترمذی /۳۰۲ النسائی /۱۷۹۴ ابن ماجه ۱۱۴۰۔

باب أن صلاة الليل مثنى مثنى

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رات میں نفل چار رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک رات میں دو رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھنا افضل ہے حتی کہ امام مالکؒ ایک روایت میں چار رکعت ایک ساتھ پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ: **عن ابن مسعودؓ قال: من صلى أربعاً بتسليمة بالليل عدلن بقيام ليلة القدر (مصنف بن شيبه ٢/٣٤٣)** ۔یعنی جس نے رات میں چار رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھ لی اس کی یہ رکعات لیلۃ القدر میں جاگنے کے برابر ہوئیں۔

دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: **ماكان رسول الله يزيد في رمضان ولافي غيره على إحدى عشر ركعة، يصلي أربعاً فلاتسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعافلاتسأل عن حسنهن وطولهن الخ، (ترمذی /٤٣٨۔)**

اس حدیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ چار رکعتیں ایک ساتھ پڑھتے تھے۔

جمہور کی دلیل: **عن عائشةؓ قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة، يسلم بين كل ركعتين الخ (مسلم وبخاری)**

یعنی آپ ﷺ عشاء کی نماز سے فارغ ہونے اور فجر کے درمیان گیارہ رکعت پڑھتے تھے، ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے۔لیکن امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے اور صاحبین کا مذہب بھی یہی ہے ہمارے یہاں اسی پر فتوی ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

أبواب الوتر

باب ماجاء فی وجوب الوتر

واضح ہونا چاہئے کہ وتر کے بارے میں تقریبا سترہ اختلافی مسائل ہیں جن میں سے اکثر اصول میں اختلاف کی وجہ سے خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں۔یعنی جیسے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر سنت ہے،اورامام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے،لہذااس کے قضاء کے بارے میں اختلاف ہوناہی ہے۔لہذاحنفیہ کے نزدیک وتر کے واجب ہونے کی وجہ سے اس کی قضاء بھی واجب ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ سنت ہے اس لئے اس کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ہم یہاں وتر کے اصولی اورمعروف اختلاف کاذکر کرتے ہیں۔سب سے پہلے اختلاف اس کے وجوب وسنت کے بارے میں ہے۔

حنفیه کے نزدیک وتر واجب ہے۔اورائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنتِ مؤکدہ ہے۔

دلائل احناف: آپ ﷺ نے وتر کے بارے فرمایا: **الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا** (۱) یعنی وتر واجب ہے جو وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں ہے یہاں حق بمعنی وجوب کے ہے۔

حنفیه کی دوسری دلیل: آپ ﷺ کاارشادہے: **إن الله زادكم صلاة وهي الوتر فصلوها من صلاة العشاء إلى طلوع الفجر** (ترمذی) یہ حدیث وتر کے وجوب پر صریح دلیل ہے۔کیونکہ اس میں زیادتی صلاۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہے پھر **فصلوها** کے ذریعہ اس کے پڑھنے کاحکم دیاجارہاہے جواس کے وجوب پر دلالت کرتاہے۔

---

(۱) أبوداؤد١٤١٦ الحاكم فی المستدرك ١/٣٠٦ البیهقی ٢/٤٧٠.

تیسری دلیل: عن ابن مسعودؓ إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن (ابوداو/١٤١٣ ترمذی/٤٥٢)

یعنی اللہ تعالیٰ وتر ہے (مراد واحد ہے) اور وتر کو پسند کرتا، اے اہل قرآن وتر پڑھو۔ نیز اس کے علاوہ دیگر احادیث ہیں جس میں اس کے پڑھنے کی تاکید اور اس کے ترک پر تنبیہ و وعید یں آئی ہیں جو اس کو وجوب کی طرف لے جاتی ہیں۔

دلیل جمہور: عن أنسؓ قال رسول الله ﷺ افترض الله على عباده صلوت خمس، جمہور کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے صرف پانچ ہی نماز فرض کی ہیں تو چھٹی وتر واجب کہاں سے آگئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی اسکے فرضیت کے قائل نہیں لیکن آپ ﷺ کا ارشاد: إن الله زادكم صلاة وهو الوتر (ترمذی) اس کے اضافہ کے طور پر دال ہے۔

جمہور کی دوسری دلیل: عن علیؓ قال: الوتر ليس بحتم كصلاتكم المكتوبة (ترمذی ۴۵۲) یعنی تمہارے فرض نماز کی طرح وتر واجب نہیں ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بھی اس کے فرض کے قائل نہیں ہیں اس روایت سے خود ثابت ہوتا ہے کہ یہ فرض کامل نہیں لیکن اس کا مرتبہ فرض کے قریب تک ہے اس لئے ہم اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

باب ماجاء فی عدد الوتر

رکعتِ وتر کی تعداد کے بارے میں روایات مختلف ہیں ایک رکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آتا ہے اسی لئے ائمہ میں اختلاف ہے۔

ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھی جائیگی، ان کے نزدیک تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک رکعت سے لیکر تیرہ رکعت تک مشروع ہے، تیرہ سے زیادہ جائز نہیں ہے، عموماً ان کے متبعین تین رکعت دو سلام کے ساتھ ادا کرتے ہیں، وتر کے بارے میں

امام نووی فرماتے ہیں: الوتر سنة عندنا بلاخلاف وأقله ركعة بلاخلاف، وأدنى كمـالـه ثلاث ركعات إن أكثره ثلاث عشرة ولوزادعلى ثلاث عشرة لم يجز (شـرح الـمـهـذب ج٤ ص١٧، نـقـلـت هذه العبارة بتغير يسير) یعنی وتر ہمارے نزدیک بلا اختلاف سنت ہے اور اس کی اقل تعداد ایک رکعت ہے اور اس کے کامل کا ادنی درجہ تین رکعت ہے ،بلاشبہ اس کی اکثر تعداد تیرہ رکعت ہے، اور تیرہ پر زیادتی جائز نہیں۔

دلیـل حـنـفیـه: عبداللہ بن جریج سے مروی ہے کہ میں نے عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ وتر میں کس چیز کو پڑھتے تھے؟ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا: كـان يـقـرأ في الأولى بسبح اسم ربك الاعلى، وفي الثانية بقل أيها الكافرون ،وفي الثالثة بقل هو الله أحد ،والمعوذ تين (١)

دوسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے كـان رسـول الله ﷺ يـوتـر بثلاث ،(ترمذی ۴۵۸) یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے اس کے علاوہ دیگر احادیث سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

ائـمـه ثلاثه ان تمام احادیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایتار برکعت سے لیکر ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ تک ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک ایک رکعت سے لیکر تیرہ رکعت تک وتر پڑھی جاسکتی ہے لیکن تین رکعت پر ان کا عمل حدیثِ عائشہؓ اور ان دیگر احادیث کی وجہ سے ہے جس سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے۔ لیکن وہ دو سلام کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے قائل ہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ احادیث میں تیرہ رکعت نہیں بلکہ سترہ رکعت تک کا ذکر ہے لہذا ائمہ ثلاثہ کا وتر کی رکعت تیرہ تک منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، صحیح بات یہ ہے کہ آپ ﷺ تہجد کے ساتھ وتر پڑھتے اور تہجد کی رکعات میں کمی زیادی کرتے تھے، لیکن وتر کی رکعات میں کمی زیادتی نہیں کرتے تھے

---

(١) ترمذی ٤٦٤، ابوداؤد، ١٤٢١ الطحاوی ١/١٦٨، الدار قطنی ١٧٦.

خلاصۂ کلام تین رکعات وتر کے علاوہ جو روایات میں مزید رکعت کی تعداد ملتی ہیں وہ سب تہجد کی رکعات ہیں، جس میں آپ کمی بیشی کرتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب فی ثلاث رکعات بسلام واحد

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تین رکعت وتر دو سلام سے پڑھی جاتی ہے، دو رکعت ایک سلام سے پھر ایک رکعت ایک سلام سے۔

دلیل: **الوتر رکعة من آخر اللیل** (مسلم) یعنی وتر رات کے آخر رکعت میں ایک رکعت ہے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث میں اور تین رکعت وتر کی حدیث میں تطبیق دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ دو رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے پھر ایک رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے۔

حنفیہ کے نزدیک تین رکعت ایک سلام سے پڑھی جائے گی کیونکہ کسی بھی حدیث میں صراحۃً تین رکعت وتر دو سلام کے ساتھ ثابت نہیں ہے، صحابۂ کرام میں سے کسی سے تین رکعت دو سلام کے ساتھ ثابت نہیں ہے، یہ صرف عبداللہ بن عمرؓ سے ثابت ہے، اور یہ دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کے لئے انکا اجتہاد ہے، اگر یہ عملاً آپ ﷺ سے ثابت ہوتا تو صحابۂ کرام کا عمل اس پر ہوتا۔

حنفیہ **الوتر رکعة من آخر اللیل** حدیث کے بارے یہ کہتے ہیں کہ تہجد کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت ایک سلام سے پڑھا جائے، چنانچہ عبداللہ بن عباسؓ بھی اس حدیث کے راوی ہیں، لیکن وہ بھی وتر کی تین رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ اگر اس حدیث کا مطلب حنفیہ کے مطابق نہ لیا جائے تو یہ حدیث ان احادیث کے مغایر ہوگی جس میں ایک رکعت منفرد پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور کبار صحابہ کا عمل اسی پر تھا جس پر حنفیہ کا ہے۔

باب ماجاء فی القنوت فی الوتر

اس باب کے تحت تین اختلافی مسئلے ہیں (۱) وتر میں قنوت کس زمانے میں پڑھی جائیگی۔

(۲) وتر میں قنوت کس وقت پڑھی جائے گی۔ (۳) وتر کی دعاء کیا ہے۔

ا۔ حنفیہ کے نزدیک وتر میں قنوت ہمیشہ ہمیش پڑھی جائے گی، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رمضان کے نصف اخیر میں مشروع ہے۔

الاختلاف فی تحدید زمان القنوت

ابو حنیفةؒ واحمدؒ کے نزدیک قنوتِ وتر پورے سال کے سال پڑھی جائے گی اور یہی مذہب بعض مشائخ شوافع کا ہے۔

امام شافعیؒ وامام مالكؒ فرماتے ہیں کہ وتر میں قنوت صرف رمضان میں مشروع ہے اور وہ بھی رمضان کے نصف اخیر میں قنوت پڑھی جائے گی، باقی دنوں میں نہیں پڑھی جائے گی ،امام احمدؒ کی دوسری روایت یہی ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **عن علیؓ أنه کان لایقنت إلا فی النصف الاخیر من رمضان** (ترمذی ۴۶۳) یعنی حضرت علیؓ رمضان کے نصف اخیر میں قنوت پڑھتے تھے۔

ایسے ہی ابن عمرؓ کا اثر منقول ہے **أنه کان لایقنت إلا فی النصف یعنی من رمضان** (مصنف ابن ابی شیبه ج۲،ص۳۰۵۔)

حنفیه کا استدال: حضرت حسنؓ کی حدیث سے ہے، **عن حسن بن علیؓ قال: علمنی رسول الله ﷺ کلمات أقولهن فی الوتر الخ** (ترمذی ۴۶۴) اس حدیث میں مطلقاً اس کلمہ کے وتر میں پڑھنے کا تذکرہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قنوت کیلئے کوئی مخصوص وقت نہیں ہے۔

نیز حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں آتا ہے **کان یقنت السنة کلها فی الوتر** یعنی وہ وتر میں پورے سال قنوت پڑھتے تھے۔

یہاں جانبین کے دلائل مساوی ہیں لیکن حنفیہ کا مذہب راجح ہے کیونکہ اس میں عبادت کی زیادتی ہے۔

الإختلاف فی القنوت قبل الرکوع

امام شافعیؒ واحمدؒ قنوت کو رکوع کے بعد مسنون کہتے ہیں۔

امام ابوحنیفةؒ وامام مالكؒ کے نزدیک قنوت رکوع سے پہلے پڑھی جائیگی۔ امام احمدؒ کی ایک روایت دونوں کے درمیان تخییر کی ہے۔

دلیل شافعیؒ ان کی دلیل صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے أنه كان لا يقنت إلا فی النصف الأخير من رمضان وكان يقنت بعد الركوع۔ (ترمذی ٤٦٣)

حنفیه کی دلیل: مرفوع حدیث اور تعاملِ صحابہ ہے، عن ابن كعب أن رسول الله ﷺ كان يوتر فيقنت قبل الركوع (ابن ماجه ١١٨٢) یعنی آپ ﷺ وتر پڑھتے تھے تو قنوت رکوع سے پہلے پڑھتے۔ نیز حضرت علقمہؓ سے مروی ہے أن ابن مسعود وأصحاب النبی ﷺ كانوا يقنتون فی الوتر قبل الركوع (مصنف ابن أبی شیبہ) حنفیہ کا مذہب راجح ہے کیونکہ ان کی دلیل حدیث مرفوع اور تعاملِ صحابہ ہے۔

أی قنوت افضل؟

حنفيه ومالكيه کے نزدیک اللهم إنا نستعينك الخ پڑھنا افضل ہے۔ اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اللهم اهدنا فيمن هديت الخ افضل ہے۔ دونوں دعائیں منقول ہیں لیکن حنفیہ نے اس دعاء کو اس لئے اختیار کیا کیونکہ یہ أشبہ بالقرآن ہے۔

باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة

امام ابوحنیفۃ کے نزدیک وتر سواری پر پڑھنا جائز نہیں ہے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے

نزدیک جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن ابن عمرؓ قال: رأيت رسول الله ﷺ يوتر على راحلته (ترمذی۔ ۴۸۰) ۔یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے سواری پر وتر پڑھتے ہوئے دیکھا۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ: وہ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کا عمل اس کے مغایر ہے کیونکہ ان کے بارے میں مروی ہے أنه كان يصلي على راحلته ويوتر على الأرض ويزعم أن رسول الله ﷺ كان يفعل كذالك (الطحاوی) یعنی وہ نماز تہجد سواری پر پڑھتے اور وتر زمین پر پڑھتے اس خیال سے کہ آپ ﷺ اسی طرح کرتے تھے۔ لہٰذا ان کے دونوں رواتیوں میں تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط ہوگئیں کیونکہ إذا تعارضا تساقطا۔

لہذا ہم قیاس کی طرف رجوع کرتے ہیں چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعداً پڑھنا جائز نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلۃ بدرجہ اولی ناجائز ہو کیونکہ سواری پر نماز قیام کے علاوہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔

باب ماجاء فى الصلاة عندالزوال

امام شافعیؒ وامام احمدؒ کے نزدیک زوال کے بعد چار رکعت نماز مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ کے نزدیک زوال کے بعد چار رکعت مسنون نہیں ہے۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: عن عبدالله بن السائبؓ أن رسول الله كان يصلي أربعا بعد أن تزول الشمس قبل الظهر (الترمذی) یعنی آپ ﷺ ظہر سے پہلے زوال شمس کے بعد چار رکعت نماز پڑھتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ چار رکعت ظہر سے پہلے کی سنتیں ہیں نہ کہ زوال شمس کی وجہ سے چار رکعت ہیں۔

کتاب الجمعة

الجمعة بضم الميم وإسكانها وفتحها ،والمشهور " الضم " وكان يوم الجمعة يسمى فى الجاهلية العروبة (المجموع ٤/٤٠٢) ۔یعنی جمعہ میم کے ضمہ کے ساتھ اوراس کے فتح کے ساتھ اور سکون کے ساتھ تینوں اعراب جائز ہیں اور مشہور ضمہ ہے۔

اور زمانہ جاہلیت میں اس کا نام یوم العروبہ تھا۔

باب ماجاء فى الجمعة فى القرى

یہ ایک معرکۃ الآراء اختلاف ہے کہ دیہات میں جمعہ جائز ہے یا نہیں؟، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جمعہ بچوں، عورتوں، راہ چلتے مسافرین، یا خانہ بدوش پر جو کہیں عارضی قیام کرتے ہیں ان سب کو جمعہ قائم کرنا جائز نہیں۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک ہر ایسے گاؤں میں جمع قائم کرنا صحیح ہے جس میں کم از کم چالیس عاقل آزاد مرد ہوں۔

امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایسے گاؤں میں جمعہ صحیح ہے جو شہر سے تین کلو میٹر فاصلہ سے زیادہ پر نہ ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ صرف شہر میں یا قریہ کبریٰ میں صحیح ہے، قریہ صغیرہ میں جمعہ صحیح نہیں ہے۔جس قریہ کی مردم شماری تین چار ہزار ہو، مسلم ہوں یا غیر مسلم، اور وہاں ضروریات کی چیزیں بھی ملتی ہوں قریہ کبریٰ ہے۔

دلیل امام شافعی وغیرہ: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله

وذروا البيع﴾ اس آیت میں مطلقاً جمعہ کے لئے سعی کا حکم ہے، مصر وقریہ کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

دوسری دلیل: آپ ﷺ سب سے پہلا جمعہ قباء سے آتے ہوئے محلہ بنی سالم میں ادا کیا تھا جو ایک چھوٹا سا گاؤں تھا۔

امام مالکؒ کی دلیل: **عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال: الجمعة علی من سمع النداء** ۔یعنی جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو اذان سن سکے اور ایک آدمی کی اذان کی آواز عموما زیادہ سے زیادہ تین میل تک جاسکتی ہے، اس لئے شہر سے تین کلومیٹر کے بعد جو گاؤں واقع ہوں وہاں نماز جمعہ جائز ہے۔

دلائل احناف: **عن علیؓ أن النبی ﷺ قال: لا جمعة ولا تشریق إلا فی مصر جامع (۱)**

دوسری دلیل: **عن عائشةؓ قالت: کان الناس ینتابون الجمعة من منازلهم والعوالی** ،یعنی لوگ اپنے گھروں سے عوالی اور مدینہ سے جمعہ میں باری لگا کر آتے تھے۔ (عوالی ان علاقوں کو کہتے ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب دو میل سے لیکر آٹھ میل کے فاصلہ پر تھے)۔

اگر چھوٹی چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو لوگ باریاں مقرر کر کے اتنے فاصلہ پر جمعہ پڑھنے کیوں آتے بلکہ وہ عوالی میں جمعہ قائم کر لیتے۔

باب ماجاء فی الجلوس بین الخطبتین

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا فرض ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھنا مسنون ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال آپ ﷺ کی مواظبت سے ہے، نیز چونکہ خطبہ فرض ہے

---

(۱) أخرجه عبدالرزاق (۵۱۷۶) ابن ابی شیبه ۲/۲ البیهقی ۱۷۶/۳۔

اس لئے جلوس بھی فرض ہوگا، چنانچہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کان رسول الله ﷺ یوم الجمعة خطبتین یجلس بینهما۔(۱)

جمہور کا استدلال: ﴿فاسعو الی ذکر الله﴾ کے اطلاق سے ہے اس میں کسی جلوس وغیرہ کا حکم نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو خطبے مسنون ہیں لیکن خطبہ کی شرط یہ ہے کہ چند کلمات ذکر اللہ ادا، کئے جائیں، خواہ کسی لفظ سے ہو، اور صاحبین کے نزدیک ذکر طویل شرط ہے جس کو عرفاً خطبہ کہا جا سکے۔

باب فی الرکعتین إذا جاء الرجل والإمام یخطب

جمعہ میں خطبہ کے دوران نوافل وغیرہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟۔

امام شافعیؒ وامام احمدؒ کے نزدیک خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔

امام ابو حنیفةؒ ومالکؒ جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک خطبہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا صلاۃ جائز نہیں ہے۔

شوافع وحنابلہ کے دلیل: عن جابر بن عبداللہؓ قال: بینما النبی ﷺ یخطب یوم الجمعة إذا جاء رجل فقال النبی ﷺ: أصلیت؟ قال: لا، قال: قم فارکع۔ (ترمذی۔)

۲۔ وعن جابرؓ أن رسول الله ﷺ قال: إذا جاء أحدکم والإمام یخطب فلیصل رکعتین، (۲)

حنفیہ سب سے پہلے ﴿إذا قرئ القرآن فاستمعواله وانصتوا﴾ سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ آیت صلاۃ اور خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی جیسا کہ ابن قدامہؒ نے

---

(۱) أخرجه البخاری ۹۲۸۹۳۰، ترمذی ۵۰۶، مسلم۔(۲) أخرجه مسلم فی الجمعة باب التحیة والإمام یخطب۸۷۵ البخاری ۹۳۰، ابوداؤد، ۱۱۱۵، ترمذی ۵۱۰۔

"المغنی" میں امام احمدؒ کا قول نقل کیا ہے، بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آیت تو صرف خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

۲۔ عن أبی هريرةؓ أن رسول الله ﷺ قال: من قال يوم الجمعة والإمام يخطب: انصت فقد لغا ۔یعنی جس نے امام کے خطبہ کے دوران کسی سے کہا **انصت** (خاموش رہو) تو اس نے لغوبات کہی۔ (ترمذی ٥١٣)

۳۔ عن عبدالله بن عمرؓ قال سمعت النبی ﷺ يقول: إذا دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر فلا صلاة ولاكلام حتى يفرغ الإمام (مجمع الزوائد ج۲ ص١٨٤)۔

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے کا ہوسکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دیگر احادیث جس میں خطبہ کے دوران کلام سے منع کیا گیا ہے ان سے متعارض ہے، لہذا اس کو منسوخ مانا جائے گا۔ ویسے بھی نہی کو اثبات پر ترجیح ہوتی ہے۔ یا یہ عمل صرف آپ ﷺ کے ساتھ خاص ہوگا، لیکن پہلے جواب کو تسلیم کرنے کے بعد کسی جواب کی ضرورت نہیں، اس کی تائید دیگر احایث سے بھی ہوتی ہے۔

باب ماجاء فی كراهية الكلام والإمام يخطب

امام شافعیؒ کے نزدیک خطبہ کے دوران کلام کرنا جائز ہے، اور جمہور ائمہ کے نزدیک خطبہ کے دران کلام ناجائز ہے۔

امام شافعی کا استدلال: جابر بن عبداللہ کی گذشتہ روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ سے کلام ثابت ہے اور حنفیہ کی دلیل اور شوافع کی دلیل کا جواب گذشتہ باب میں گذر چکا۔

باب ماجاء فی الکلام بعد نزول الإمام من المنبر

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے خطبہ کے بعد بھی کلام جائز نہیں ہے جب تک کہ امام نماز سے فارغ نہ ہوجائے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک خطبہ سے فراغت کے بعد نماز سے پہلے کلام جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن أنس بن مالکؓ قال: کان النبی ﷺ یکلم بالحاجة إذا نزل من المنبر یعنی آپ ﷺ جب ممبر سے اترتے تو ضرورتاً کلام کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ سمعت النبی ﷺ یقول: إذا دخل أحدکم المسجد والإمام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یفرغ الإمام (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۸٤)۔ یہاں آپ ﷺ نے صلاۃ وکلام سے منع کیا یہاں تک کہ امام فارغ ہوجائے، امام فارغ تبھی ہوگا جب تک وہ نماز پڑھا نہ لے، لہذا نماز جمعہ سے جب تک فراغت نہ ہوجائے کلام درست نہیں۔ جمہور نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ حدیث ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی اور ابوداؤد وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث نماز عشاء کے بارے میں ہے۔

باب فی الصلاة قبل الجمعة وبعدها

جمہور کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعت مسنون ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک دو رکعت مسنون ہے۔

امام تیمیہؒ نے جمعہ سے پہلے مطلقاً کسی بھی سنن کا انکار کیا ہے اور جو سنن صحابہ کرام سے ثابت ہیں اس کو وہ نوافل پر محمول کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آپ ﷺ مسجد میں تشریف لاتے ہی فوراً خطبہ شروع کردیتے تھے کوئی بھی نفل نماز نہیں پڑھتے تھے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباسؓ قال: كان النبی ﷺ يركع قبل الجمعة أربعاً (ابن ماجه ۱۱۲۹) اس کے علاوہ دیگر روایات سے سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے۔

الصلاة بعد الجمعة

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعت مسنون ہے اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دو رکعت مسنون ہے۔

دلیل شافعیؒ واحمدؒ: عن ابن عمرؓ أنه كان إذا صلى الجمعة انصرف فصلى سجدتين في بيته ثم قال: كان رسول الله ﷺ يصنع ذلك ۔ یعنی حضرت ابن عمرؓ جب جمعہ کی نماز پڑھتے تو واپس ہو جاتے پھر دو رکعت اپنے گھر میں پڑھتے پھر فرماتے رسول اللہ ﷺ اس کو کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے۔ قال رسول الله ﷺ من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعا۔(۱)

نیز ابن مسعودؓ کی بارے میں آتا ہے۔ أنه كان يصلي قبل الجمعة أربعا وبعدها أربعا۔ (رواہ ترمذی) لیکن حنفیہ کے یہاں فتوی صاحبین کے قول پر ہے جو جمعہ کے بعد چھ رکعت سنت کے قائل ہیں۔ اوران کا استدلال حدیث ابن عمرؓ سے ہے: عن عطاء قال رأيت ابن عمرؓ بعد الجمعة ركعتين ثم صلى بعد ذلك أربعا (رواه الترمزی)۔ صاحبین کا مذہب تمام مذاہب کو جامع ہے، اس لئے یہی راجح ہوگا۔

باب فيمن أدرک من الجمعة ركعة

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی جمعہ کے قعدۂ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ جمعہ کو پانے والا ہوگا۔

---

(۱) أخرجه مسلم ۸۸۲، ترمذی ۵۲۲، ابن ماجه ۱۱۳۰، احمد ۶۰۶۲۔

ائمہ ثلاثہ وامام محمدؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص جمعہ میں دوسرے رکعت کے رکوع کے بعد شریک ہوا تو اس پر ظہر واجب ہے وہ جمعہ کو پانے والا نہیں شمار ہوگا۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **عن أبی هريرةؓ عن النبی ﷺ قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة** ۔(۱) یعنی جو نماز کی ایک رکعت پا گیا وہ نماز پا گیا۔ اور جو ایک رکعت نہیں پایا وہ نماز بھی نہیں پایا جب وہ نماز کا پانے والا نہ ہوگا تو اس پر قضاء ظہر جمعہ کے فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوگی۔

دلیل امام ابوحنیفہؒ: **عن أبی هريرة عن النبی ﷺ قال: إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا**۔ یعنی جب تم نماز کیلئے آؤ تو تم پر سکون لازم ہے پس جو تم پاؤ پڑھ لو اور جو فوت ہو جائے اس کو پورا کرلو۔ اس حدیث سے یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے کہ جماعت میں شرکت کیلئے دوڑنا نہیں چاہئے۔ نماز کا جو حصہ مل جائے پڑھ لے اور جو چھوٹ جائے اس کو پورا کرلے، لہذا اگر کوئی قعدۂ اخیرہ میں شریک ہوتا ہے تو اس حدیث کی روشنی میں اس کو نماز کا جو حصہ ملا ہے اس کو پڑھے۔ پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد چھوٹی ہوئی نماز کو پورا کرے، لہذا اس حدیث کی روشنی میں جمعہ میں قعدۂ اخیرہ میں شریک ہونے والے پر چھوٹی ہوئی رکعات کا پورا کرنا واجب ہوگا نہ یہ کہ ظہر کی قضاء واجب ہوگی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱) أخرجه البخاری ۵۸۰، مسلم ۶۰۷، أبوداؤد ۱۱۲۱، ابن ماجه ۱۱۲۲، ترمذی ۵۲٤، النسائی، ۱٤۲٤)

کتاب العیدین

ابوحنیفہؒ کے نزدیک صلاۃ عیدین واجب ہے ہراس شخص پر جس پر جمعہ واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عید سنتِ مؤکدہ ہے۔امام احمدؒ کی مشہور روایت فرض کفایہ کی ہے۔

حنفیہ کی دلیل: ﴿**فصل لربك وانحر**﴾ یعنی اپنے رب کے لئے نماز پڑھو اور قربانی کرو۔نیز آپ ﷺ کی مواظبت اور صحابہؓ کرام کا تعامل اس کو وجوب کی طرف لے جاتا ہے، واضح رہے کہ یہاں وہی اصولی اختلاف کارفرما ہے جسکا ذکر گذر چکا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک دونوں کے درمیان وجوب کا مرتبہ ہے، چنانچہ صلاۃ عیدین انکے نزدیک بھی سنتِ مؤکدہ علی اشد التاکید ہے، بلکہ وجوب کا جو تصور احناف کے یہاں ہے سنتِ مؤکدہ کا وہی تصور انکے یہاں بھی ہے لیکن وجوب کا تصور جمہور کے یہاں فرض کے تصور کی طرح ہے۔

باب إذا اجتمع العید والجمعة

امام احمدؒ کے نزدیک اگر عید، جمعہ کے دن واقع ہو تو عید میں شرکت کرنے والوں سے جمعہ ساقط ہو جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمعہ ساقط نہیں ہوگا البتہ امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اہل قریہ سے جمعہ ساقط ہو جائے گا اور اہل مصر سے جمعہ ساقط نہیں ہوگا۔

امام احمدؒ کا استدلال: حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے ہے کہ انھوں نے جمعہ کے دن عید کے خطبہ میں فرمایا: **یا أیها الناس أن هذا یوم قد اجتمع لکم فیه عیدان فمن**

أحب أن ينتظر الجمعة من أهل العوالي فلينتظر ومن أحب أن يرجع فقد أذنت له (بخاری) یعنی یہ ایسا دن ہے جس میں تمہارے لیے دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں، لہذا جو شخص اہل عوالی میں سے جمعہ کا انتظار کرنا پسند کرے تو وہ انتظار کرے اور جو شخص لوٹنا چاہے، اس کے لئے اجازت ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ لوگوں کو گھر لوٹ جانے کی اجازت دینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عید ہونے کی وجہ سے ان سے جمعہ ساقط ہوگیا۔ لیکن جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اہل عوالی کو گھر جانے کی اجازت دینا بُعد منازل اور اہل قری ہونے کی وجہ سے ہے، چنانچہ اہل مصر سے جمعہ ساقط نہ ہوگا (عوالی کی تشریح گذر چکی ہے) جمعہ کا ثبوت دلیل قطعیہ سے ہے اور اس کے سقوط کے لئے کوئی دلیل قطعی نہیں ہے لہذا جمعہ ساقط نہ ہوگا۔

باب ماجاء فی التکبیر فی العیدین

اس باب سے دو اختلافی مسئلے متعلق ہیں۔ (۱) عدد تکبیرات (۲) محل تکبیرات۔ عیدین کی تکبیر کے سلسلے میں زبردست اختلاف ہے اس سلسلہ میں تقریبا دس اقوال ہیں۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کو چھوڑ کر عیدین کی تکبیرات گیارہ ہیں، چھ پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کو چھوڑ کر عیدین کی تکبیرات کل بارہ ہیں، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کو چھوڑ کر کل چھ تکبیرات ہیں تین پہلی رکعت میں اور تین دوسری رکعت میں۔

امام مالکؒ واحمدؒ کی دلیل: عن ابن كثير بن عبدالله عن أبيه عن جده: أن النبي ﷺ كبر في العيدين في الأولى سبعا قبل القراءة، وفي الآخرة خمسا قبل القراءة (ترمذی ۵۳۴) یہ کل بارہ تکبیریں ہوتی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کو لیکر بارہ اور

اس کو چھوڑ کر گیارہ ہیں لہذا عیدین میں گیارہ تکبیر ہونگی۔ امام شافعی بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کو چھوڑ کر بارہ ہیں لہذا عیدین میں بارہ تکبیریں ہونگی۔

امام ابو حنفیۃ کی دلیل: سعید بن العاص نے موسی اشعری اور حذیفہ بن یمان سے پوچھا کہ آپ ﷺ عید الاضحی اور عید الفطر میں کیسے تکبیر کہتے تھے؟ تو ابو موسی نے کہا، **کان یکبر أربعا تکبیرہ علی الجنائز** ۔(ابوداؤد/۱۵۰)، یعنی جنازوں پر اپنے تکبیر کی طرح چار تکبیریں کہتے تھے، اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے پہلی تکبیر تحریمہ کی ہے اور تین زوائد ہیں۔

دوسری دلیل: تکبیرات کا اختلاف صحابہ کرام کے زمانہ سے ہے حضرت عمر نے صحابہ کو جمع کر کے تین زائد تکبیرات پر اتفاق کر دیا لہذا اس پر اجماع ہے۔ کماذکر الطحاوی۔

الاختلاف فی محل التکبیرات

تکبیرات زوائد میں حنفیہ کے نزدیک پہلی رکعت میں تین تکبیریں قراءت سے پہلے دوسری رکعت میں قراءت کے بعد ہونگی۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دونوں رکعتوں میں زائد تکبیرات قراءت سے پہلے کہی جائیں گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: حدیث مذکور ہے **أن النبی ﷺ کبر فی العیدین فی الأولی سبعا قبل القراءۃ خمسا قبل القراءۃ** ۔(ترمذی/۵۳۴)، یعنی آپ ﷺ عیدین میں پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ تکبیرات عیدین کے سلسلے میں بھی حدیثیں صحیح وقوی منقول ہیں اور اس میں صحابہ کے زمانہ سے اختلاف چلا آرہا ہے اس لئے اس سلسلے میں تشدد کا مظاہرہ نہ کرنا چاہئے۔

رفع الیدین عند التکبیرات

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عیدین کی تکبیرات کے وقت رفع یدین کیا جائے گا اور امام مالک

کی روایت یہ ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ میں ہوگا۔

باب لاصلاۃ قبل العیدین ولابعدھا

امام شافعیؒ کے نزدیک عیدین سے قبل اور اس کے بعد نماز پڑھنا مطلقاً جائز ہے، البتہ امام کیلئے مکروہ ہے۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ کراہیت عیدگاہ میں پڑھنے پر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عید کے بعد گھر میں کراہیت نہیں ہے۔

دلیل جمہور: **عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ خرج یوم الفطر فصلی رکعتین ثم لم یصل قبلھا و لا بعد ھا** (۱) امام ابوحنیفہؒ جو بعد العید عدم کراہیت کے قائل ہیں اس کی دلیل: ابوسعید خدری سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا۔ **کان النبی ﷺ لا یصلی قبل العید شیأفإذا رجع إلی منزله صلی رکعتین** (ابن ماجه)

امام شافعیؒ کی دلیل: حدیث مذکور **لم یصل قبلھا و لا بعدھا** یہ امام کے حق میں ہے نہ کہ مقتدی کے حق میں، لھذا مقتدیوں کے لئے نفل وغیرہ پڑھنا جائز ہوگا کیونکہ بعض صحابہ کرام کا اس پر عمل رہا ہے اور جس پر صحابہ کا عمل ہو اس کو مکروہ کیسے کہا جا سکتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

---

(۱) ترمذی / ۵۳۷ البخاری / ۹۶۴۔ ۹۸۹۔ ۱۴۳۱ مسلم فی کتاب صلاۃ العیدین رقم حدیث الباب / ۱۳ ابوداؤد / ۱۱۵۹ ابن ماجه فی کتاب اقامة الصلاۃ والسنة / ۱۲۹۱۔

كتاب السفر

باب التقصير فى السفر

سفر میں قصر بالاتفاق مشروع ہے لیکن اس میں قدرے اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصر واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک قصر افضل ہے، لیکن ان دونوں کی ایک روایت ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اتمام افضل ہے لیکن امام نوویؒ نے شافعیہ کے مذہب میں قصر کو افضل لکھا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: فهل الأفضل الإ تمام أم القصر؟ فيه ثلاث طرق أصحها القصر أفضل (المجموع ٤ / ٢٨٢).

دلائل احناف: قال عمرؓ: صلاة الجمعة ركعتان وصلاة الفطر ركعتان صلاة الأضحى ركعتان، وصلاة السفر ركعتان، تمام غير قصر على لسان محمد (١) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کی دو رکعتیں تخفیف کی بناء پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضۂ اصلیہ پر جمعہ وعیدین کی طرح برقرار ہیں۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے وہ فرماتی ہیں۔ الصلاة أول ما فرضت ركعتان فأقرت صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر (١) یعنی اولاً نمازیں تو دو رکعات فرض ہوئیں جو صلاۃ سفر میں تو برقرار رہیں اور صلاۃ حضر میں زیادہ کردی گئیں۔ اس روایت سے اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ صلاۃ سفر اپنے اصلیت کی اعتبار سے برقرار ہے نہ کہ بعد میں تخفیف کردی گئی۔

---

(١) أخرجه مسلم فى صلاة المسافرين وقصرها / ٦٨٥ البخارى ١٠٩٠ ابوداؤد ١١٩٨ النسائى ١ / ٢٥٥ موطا مالك ١ / ١٤٦ البيهقى ٣ / ١٤٣ احمد ٦ / ٢٧٢ الدارمى ١ / ٣٥٥.

(۲) عن ابن عباسؓ قال: إن الله عزوجل فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ فى الحضر أربعا وفى السفر ركعتين۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی کی زبان پر حضر میں چار رکعت اور سفر میں دو رکعت نماز فرض کی ہے، سفر میں چار رکعت والی نماز کا دو رکعت ہونا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صدقہ ہے جس کو قبول کرنا چاہئے نہ کہ کفران نعمت کے صف میں کھڑے ہونا چاہئے۔

دلائل امام شافعیؒ: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾۔ یعنی تم پر کوئی حرج نہیں ہے یہ کہ تم نمازوں میں قصر کرو۔ فليس عليكم جناح یہ اباحت کے لئے استعمال ہوتا ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ ''لا جناح'' وجوب کیلئے مستعمل ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے: فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما۔ "أن يطوف بهما" سے مراد سعی ہے اور اس آیت سے سعی کے جواز کا ثبوت ہونا چاہیے حالانکہ سعی بالاتفاق واجب ہے اور یہاں وجوب لا جناح پر صادق آرہا ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ لا جناح جواز کے لئے استعمال ہوتا یہ صحیح نہیں ہے۔

(۲) عن عائشةؓ أن النبى ﷺ كان يقصر فى السفر ويتم ويفطر ويصوم۔ (۲)۔ یعنی آپ ﷺ سفر میں قصر کرتے اتمام بھی کرتے، افطار بھی کرتے، روزہ بھی رکھتے۔ اسکا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہوتا اس میں اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زیادہ کے سفر میں قصر فرماتے تھے۔

(۳) شافعیہ کا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے۔ اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ میں اپنا گھر بنا لیا تھا اور ان کے مسلک کے مطابق جس شہر میں انسان اپنا گھر بنالے اس شہر میں قصر نہیں کرسکتا۔ دوسرا

(۲) أخرجه مسلم فى كتاب صلاة المسافرين وقصرها / ۵، ابوداؤد / ۱۲۴۷ ابن ماجه / ۱۰۲۸ احمد / ۳۲۳۲، (۲) البيهقى ۳ / ۱۴۱ الدارمى ۲ / ۱۸۹۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ حج کے موقع پر وہاں دیہاتیوں کی ایک بھاری تعداد ہوتی تھی اور قصر کرنے سے خدشہ تھا کہ کہیں وہ چار رکعات والی نماز دو رکعت ہی نہ سمجھ بیٹھیں۔

الاختلاف فی مدۃ القصر

کتنے دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہو جاتا ہے؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہو جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پندرہ دن اقامت کی نیت سے مسافر مقیم ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن سعید بن المسیبؒ قال: إذا أقام أربعا صلی أربعا** (ترمذی ۵۴۷) یعنی جب آدمی چار دن اقامت کرے تو چار رکعت نماز پڑھے۔ لیکن ائمہ ثلاثہ کا ابن المسیب کی روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کی ایک روایت ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ چنانچہ آثار السنن (ص ۲۱۷) میں ابن المسیبؓ کا یہ اثر منقول ہے، **إذا قدمت بلدۃ فأقمتَ خمسۃ عشر یوما فأتم الصلاۃ** یعنی جب تو کسی شہر میں آئے پھر پندرہ دن اقامت کرے تو نماز کو پورا کرو۔ اس کی تائید ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کی روایت سے ہوتی ہے جن سے پندرہ دن مدتِ اقامت منقول ہے۔ چنانچہ ابن عمرؓ سے منقول ہے **من أقام خمسۃ عشر یوما أتم الصلاۃ** (ترمذی ۵۴۷)۔ ایسے ہی حضرت علیؓ سے منقول ہے۔

باب ماجاء فی صلاۃ الاستسقاء

استسقاء کے معنی بارش طلب کرنا، صلاۃ استسقاء بالاتفاق مسنون ہے البتہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف عدمِ سنت کا قول منسوب کیا جاتا ہے جو بالکل صحیح نہیں ہے۔ لیکن صلاۃِ استسقاء کے طریقہ میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک صلاۃ استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات کے ساتھ پڑھی جائے گی اور امام احمدؒ کے یہاں گیارہ زائد تکبیرات کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عام دو رکعت کی طرح بغیر زائد تکبیرات کے صلاۃ استسقاء پڑھی جائے گی۔

دلیل امام شافعیؒ: عن ابن عباسؓ قال :أن النبی ﷺ صلی رکعتین کما کان یصلی فی العید ، یعنی آپ ﷺ دو رکعت صلاۃ استسقاء پڑھائی جیسا کہ عیدین میں پڑھاتے تھے اس حدیث کی الفاظ وراوی کے قدرے اختلاف کے ساتھ صحاح ستہ نے تخریج کی ہے۔(۱) لیکن حنفیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کی تشبیہ عید کے ساتھ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی رکعات کی تعداد اور میدان کی طرف نکلنے میں ہے، کیونکہ کسی بھی صحابہ سے صلاۃ استسقاء زوائد تکبیرات سے منقول نہیں ہے۔

تحویل الرداء

تحویل الرداء یعنی چادر پلٹنا امام کے لئے بالاتفاق مسنون ہے لیکن مقتدیوں کے لئے ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مسنون نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مقتدیوں کے لئے بھی مسنون ہے۔ یہ حضرات امام پر قیاس کرتے ہوئے مقتدیوں کے لئے بھی مسنون کہتے ہیں۔ لیکن یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہذا یہ اپنے مورد پر منحصر ہو کر رہے گا۔ اور مقتدیوں کو امام پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب ماجاء فی صلاۃ الکسوف

کسوف سے مراد یہاں سورج گرہن ہے ۔ صلاۃ کسوف بالاتفاق مسنون ہے حتی کہ بعض ائمہ اس کو وجوب کے مرتبہ میں رکھتے ہیں، اور صلاۃ کسوف میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہر رکعت میں

---

(۱) البخاری /۱۰۱۲ /۱۰۲۷ /۱۰۱۱ /۱۰۲۳ /۱۰۲۶ مسلم فی کتاب صلاۃ الاستسقاء رقم حدیث الباب /۱ ۴ ابوداؤد /۱۱۶۱ تا ۱۱۶۷ ابن ماجہ /۱۲۶۷ ترمذی /۵۵۳ /۱۵۰۶ النسائی /۱۵۰۱۔

دو رکوع ہوں گے، جبکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو رکعت عام نمازوں کی طرح پڑھی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال۔ **عن عائشةؓ قالت إن رسول الله ﷺ صلى الكسوف فى صُفّة زمزم أربع ركعات فى أربع سجدات ۔ (نسائى ۱٤۷۳، البخارى ۱٦٤)** ۔یعنی آپ ﷺ نے صفہ زمزم پر چار رکوع اور چار سجدہ کیا۔اس سے ثابت ہوتا کہ ہے ہر ایک رکعت میں دو دو رکوع کیا۔اسی طرح مسلم میں حضرت اسماء اور عبداللہ بن عمرؓ سے ایک رکعت میں دو رکوع منقول ہے، اور دیگر صحابہ سے بھی اس طرح کی روایات منقول ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: **عن أبى بكرةؓ قال خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج يجر رداءه حتى انتهى إلى المسجد فصلى بهم ركعتين كما تصلون (۱)** یعنی آپ ﷺ کے زمانے میں سورج گرہن ہوا تو آپ ﷺ اپنے چادر کو کھسیٹتے ہوئے نکلے یہاں تک کہ مسجد پہنچے پھر ان کو دو رکعت نماز پڑھائی جیسا تم پڑھتے ہو۔اور یہ روایت بخاری میں ہے جس میں **كماتصلون** مذکور نہیں ہے، اسی طرح نسائی میں سمرہ بن جندب، نعمان بن بشیر اور خبیصہ بن مخارق کی روایات حنفیوں کے مطابق ہیں۔

نعمان بن بشیرؓ سے منقول ہے **أنّ رسول الله صلى حين انكسفت الشمس مثل صلاتنا يركع ويسجد۔ (نسائى ۱٤۸٥)**۔

ائمہ ثلاثہ نے جن روایات سے ایک رکعت میں دو رکوع ہونے پر استدلال کیا ہے۔ان کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ دراصل آپ ﷺ نے اس نماز میں بہت طویل رکوع کیا تھا بعض صحابہ کو دو رکوع کا وہم ہو گیا اور اس کی تائید سمرہ بن جندب کی روایت سے ہوتی ہے۔**ثم ركع بنا كأطول ركوع ماركع بنا فى صلاة قط** ۔پھر ہمارے ساتھ سب سے زیادہ طویل رکوع کیا اتنا طویل رکوع ہمارے ساتھ کسی بھی نماز میں نہیں کیا۔بلکہ بعض روایات میں ایک رکعت میں دو رکوع اور بعض میں چار رکوع منقول ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ **أن النبى**

---

(۱) أخرجه البخارى ۱۰٦۲، ۱۰٦۳، ۱۰٤۰، النسائى ۱٤٥٥، ۱٤٥۹۔

ﷺ صلی رکعتین ،فی کل رکعة ثلاث رکعات ۔(مسلم باب صلاة الکسوف)

اور حضرت ابن عباس سے فی کل رکعة أربعة رکوعات منقول ہے (مسلم ۹۰۵) جس سے اس بات کو تقویت ملتی ہے کہ آپ ﷺ نے انتہائی طویل رکوع کیا تھا جس سے بعض حضرات کو دو رکوع بعض کو تین اور بعض کو چار رکوع کا احساس ہوا، ورنہ نفس الامر میں آپ نے ایک ہی رکوع کیا تھا اور قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

باب فی صلاة الخسوف

خسوف سے مراد یہاں چاند گرہن ہے۔ صلاۃ کسوف کو تو بالاتفاق جماعت سے پڑھنا مسنون ہے۔ لیکن صلاۃ خسوف بھی امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک جماعت سے پڑھنا مسنون ہے، ان کے پاس کوئی دلیل صریح وصحیح نہیں ہے بلکہ وہ صلاۃ خسوف کو صلاۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صلاۃ خسوف میں جماعت مسنون نہیں ہے۔

حنیفہ کی دلیل: قال النبی ﷺ صلاة الرجل فی بیته أفضل إلا المکتوبة لہذا فرض کے علاوہ ہر نماز گھر میں ہی پڑھنا افضل ہوگا، صلاۃ خسوف (چاند گرہن) میں آپ ﷺ سے جماعت ثابت نہیں ہے لہذا صلاۃ کسوف ''صلاۃ الرجل فی بیتہ'' الخ کے حکم تحت باقی رہی گی (مأخوذ من بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۱۸)۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب کیف القرأة فی الکسوف؟

امام احمدؒ اور حنفیہ میں سے صاحبین کے نزدیک کسوف کی نماز جہراً مسنون ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلاۃ کسوف سراً مسنون ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن عائشةؓ أن النبی ﷺ صلی صلاة الکسوف وجهر بالقراءة فیها (۱) دلیل جمہور: عن سمرة بن جندبؓ قال صلی بنا رسول الله

(۱) أخرجه الترمزی ۵۶۳، أبو دؤد ۱۱۸۸، بخاری ۱۰۶۵، مسلم ۹۰۱، احمد ۶/۶۵، البیهقی ۳/۳۳۵۔

ﷺ فی کسوف لانسمع له صوتا. یعنی ہم کو رسول اللہ ﷺ نے کسوف کی نماز پڑھائی ہم نے ان کی آواز نہیں سنی۔ جس حدیث سے امام احمدؒ وغیرہ نے استدلال کیا ہے۔ جمہور اسکے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث صلاۃ خسوف کے بارے میں ہے۔

باب ماجاء فی سجود القرآن

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت مسنون ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ممبر پر سجدہ کی آیت پڑھی، پھر سجدہ کیا پھر دوسرے جمعہ میں اس سجدہ کی آیت کو پڑھا تو لوگوں نے سجدہ کی تیاری کی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: **لم تكتب علينا إلا أن نشاء** (۱) یعنی ہم پر فرض نہیں ہے مگر یہ کہ ہم چاہیں۔

اس حدیث کا حنفیوں کی طرف سے متعدد جواب دیا گیا ہے (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں (۲) دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ سجدہ ہم پر جماعت کے ہیئت کے ساتھ فرض نہیں ہے (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ ہم پر نماز کی طرح فرض نہیں ہے کہ فی الفور وقت پر اداء کرلیا جائے بلکہ بعد میں بھی اداء کیا جاسکتا ہے۔

دوسری دلیل: زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: **قرأت على رسول الله ﷺ "النجم" فلم يسجد فيها** (ترمذی) حنفیہ کے طرف سے اس کا جواب وہی ہے کہ یہ سجدہ علی الفور کی نفی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

حنفیہ کے دلائل: حضرت أبو هريرةؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جب بنی آدم سجدہ کی آیت تلاوت کرتا ہے پھر سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتے ہوئے ہٹتا ہے اور کہتا ہے **أمر**

---

(۱) بخاری ۱/۱۴۷، مؤطا مالک ۱/۷۱.

بن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فلم أسجد فلی النار (مسلم ۱/ ٦۱) یعنی بنی آدم کو سجدہ کا حکم کیا گیا تو انہوں نے سجدہ کیا چنانچہ ان کیلئے جنت ہے اور مجھے سجدہ کا حکم دیا گیا تو میں نے سجدہ نہیں کیا پس میرے لئے آگ ہے۔(الملخوذ من بدائع الصنائع ۱/ ۲٦۷)۔ نیز باری تعالی کا قول ہے ﴿إذا قرئ علیهم القرآن لا یسجدون﴾ ۔یعنی کافروں کے سامنے جب قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔یعنی یہاں سجدہ کرنے اور نہ کرنے کو کفر ایمان کا دارومدار بنا دیا اس سے بڑی وجوب کی دلیل اور کیا ہوگی۔

الاختلاف فی عدد السجدة

امام مالکؒ کے نزدیک قرآن کریم میں کل گیارہ سجدہ ہیں۔

امام ابو حنیفةؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کل چودہ سجدہ ہیں البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک سورہ "ص" میں سجدہ نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے سورہ "حج" میں دو سجدہ ہے جب کہ ابو حنیفہ کے نزدیک سورہ "ص" میں ایک سجدہ ہے اور سورہ "الحج" میں ایک سجدہ ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک کل پندرہ سجدہ ہیں وہ سورہ "الحج" میں بھی دو سجدہ مانتے ہیں اور سورہ "ص" میں بھی سجدہ مانتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: (جو سورہ ص میں سجدہ کے قائل نہیں ہیں)۔ عن ابن عباس أنه قال رأیت رسول الله ﷺ یسجد فی "ص" قال ابن عباسؓ: ولیست من عزائم السجود(۱) یعنی میں نے رسول اللہ کو سورہ "ص" میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا، ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ لیکن یہ سجدہ واجبات میں سے نہیں ہے۔اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ اس میں تو سجدہ کرنا ثابت ہے، لیکن اس کے واجبات میں سے ہونے کی جو نفی کی گئی اس کا مطلب یہ ہے کہ سجدہ بطور شکر واجب ہے نہ کہ بطور وجوب کے۔

---

(۱) أخرجه بخاری باب فی سجود القرآن ،ترمذی ٥۷٦۔

سورہ ''حج'' میں دو سجدہ پر امام شافعیؒ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ ابن عامرؓ کہتے ہیں کہ **قلت یارسول الله فضلت سورة الحج بأن فيها سجدتين؟ فقال: نعم فمن لم يسجدهما فلا يقرأهما (ترمذی ۵۷۷)** یعنی میں نے کہا: اے اللہ کے رسول سورۂ حج کی فضیلت اس میں دو سجدہ ہونے کی بناء پر ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہاں، پس جو شخص ان دونوں سجدہ کو نہ کرے تو وہ ان دونوں کو نہ پڑھے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

حنفیہ کا استدلال: حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے **قال فی سجود "الحج" الأول عزيمة والآخر تعليم (طحاوی)** یعنی پہلا واجب ہے اور دوسرا تعلیم ہے۔ لہذا سورۂ حج میں دو سجدہ واجب نہ ہونگے۔

سورہ ''ص'' میں سجدہ کے وجوب کی دلیل: **عن أبي سعيد الخدريؓ قال خطبنا رسول الله ﷺ يوما فقرأ "ص" فلما مر بسجود نزل وسجد نا معه (۱)**

لیکن محققین احناف کی رائ یہ ہے کہ احتیاطا سورہ ''الحج'' میں دو سجدے کر لئے جائیں جیسا کہ امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال ان احادیث سے ہے جس میں سجود فی الفور کی نفی گئی ہے جس کو انہوں نے سجدہ کے عدم مشروعیت پر محمول کرلیا۔

باب فی خروج النساء إلى المسجد

نوجوان عورتوں کو بالاتفاق مساجد میں نماز پڑھنے کیلئے آنا ممنوع ہے، بوڑھی عورتوں کے بارے میں قدرے اختلاف ہے

لیکن بعض اہل ظواہر مطلقاً عورتوں کے مسجد میں نماز پڑھنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کی

---

(۱) أخرجه البخاري ۱۴۶/۱، أبوداؤد، ابن ماجه، مالك.

دلیل ابن عمرؓ کی روایت ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد (ترمذی)

جمہور کی دلیل: عن ابن مسعودؓ مرفوعاً قال: صلاة المرأة فی بیتها أفضل من صلوتها فی حجرتها وصلوتها فی مخدعها (بیت صغیر فی داخل البیت) افضل من صلاتها فی بیتها (أبو دائود) اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کی نماز جتنی گھر کے اندر پوشیدہ طور پر ہوگی وہ اتنی بہتر ہوگی۔

حضور ﷺ کے ارشاد ائذنو اللنساء بالليل إلى المساجد کی جمہور یہ تاویل کرتے ہیں کہ اولاً یہ حدیث خود بتاتی ہے کہ عورتیں بغیر اذن (کے عبادت وطاعت کیلئے نہیں جاسکتیں اگر کوئی عورت اصرار کرے اور شوق ورغبت کا اظہار کرے تو اس کو اجازت دے دینی چاہئے لیکن آپ ﷺ کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا جو مامون اور فتنوں سے محفوظ تھا، اور آج کا زمانہ نہایت پر فتن اور فحاشی کا ہے اس لئے عورتوں کا مسجد جانا ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس کی متعدد آثار تائید کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اگر آج حضور ﷺ زندہ ہوتے تو عورتوں کو ضرور بالضرور مسجد جانے سے روک دیتے۔

باب فيمن يصلى الفريضة ثم يؤم الناس

یعنی ایک شخص فرض نماز پڑھ کر فارغ ہوگیا تو کیا وہ اس فرض نماز کی دوبارہ امامت کرسکتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر وہ دوبارہ اس نماز کو امامت کے طور پر پڑھے گا تو وہ اس امام کیلئے نفل ہوگی اور مقتدیوں کیلئے فرض ہوگی تو یہاں متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء ہوگی اس کے جواز عدم جواز میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مفترض کیلئے متنفل کی اقتدا جائز نہیں، یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے یہی دوسری روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل :معاذ بن جبلؓ کا عمل ہے **أن معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول الله ﷺ المغرب ثم یرجع إلی قومه فیؤمهم (ترمذی)**

یعنی معاذ بن جبلؓ آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے پھر اپنی قوم کے پاس لوٹ کر ان کی امامت کرتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے اقتداء المفترض بالمتنفل جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے دلائل: **عن أبی هریرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن (ترمذی)** جب امام ضامن ہے تو اس کا مضمون سے قوی ہونا ضروری ہے لیکن مضمون جو کہ مفترض ہے ضامن سے قوی ہے لہذا مفترض کیلئے متنفل کی اقتداء درست نہیں ہے۔

دوسری دلیل: انس بن مالکؓ کی روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا: **إنما جعل الإمام لیؤتم به (أخرجه الصحاح الستة)** یعنی امام اسی لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے۔ اور اقتداء تبھی ہوگی جب امام اور مقتدی کی نیت مختلف نہ ہو اور یہاں نیت مختلف ہے لہذا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور حنفیہ نے معاذؓ کے واقعہ کی مختلف توجیہات کی ہیں۔

۱۔ اولاً یہ کہ وہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ نفل کی حیثیت سے شریک ہوتے ہوں گے اور اپنی قوم کو بنیت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

۲۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حضرت معاذؓ بنیتِ نفل امامت کرتے تھے تب بھی آنحضرت ﷺ کی اس پر تقریر ثابت نہیں۔

۳۔ سب سے محقق توجیہ یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آپ ﷺ کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے، لہذا اقتداء المفترض بالمتنفل کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

باب السجدة على الثوب المتصل

جمہور علماء کے نزدیک شدتِ گرمی یا سردی کی وجہ سے جو لباس مصلی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو اس پر سجدہ کرنا درست ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ثوب متصل پر سجدہ کرنا مکروہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں چونکہ کپڑے کے کسی حصہ پر سجدہ کرنا عمل کثیر کی حد تک پہنچا سکتا ہے اور عمل کثیر بالاتفاق فاسد صلاۃ ہے اگر عمل کثیر نہ بھی ہو تو عمل قلیل بھی کراہیت صلاۃ میں سے ہے۔

جمہور کی دلیل: حضرت ابراہیمؒ سے مروی ہے کہ ایک دن حضرت عمرؓ نے لوگوں کو جمعہ کی نماز شدید گرمی میں پڑھائی جس میں وہ اپنے کپڑے کو زمین پر بچھا کر اس پر سجدہ کرتے، نماز سے فراغت کے بعد آپ نے فرمایا۔ **يأيها الناس إذا وجد أحدكم الحر، فليسجد على ثوبه** (مصنف ابن ابی شیبة ۱/۲٦۸) اے لوگو! تم میں سے کوئی گرمی محسوس کرے تو وہ اپنے کپڑے پر سجدہ کرلے۔ نیز اسی طرح کی روایت ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ سے بھی منقول ہے جو جمہور کی تائید کرتی ہیں۔

باب الاغتسال عند مايسلم الرجل

اگر کوئی کافر اسلام قبول کرے تو اس کا قبل الاسلام غسل معتبر ہوگا یا نہیں؟

امام ابوحنیفةؒ **اور امام شافعی**ؒ کے نزدیک اگر قبل الاسلام کوئی موجبات غسل نہ پایا گیا ہو تو اسلام کے وقت غسل کرنا مستحب ہے۔

امام مالكؒ **اور احمدؒ** کے نزدیک اسلام قبول کرنے والے کیلئے مطلق غسل واجب ہے چاہے قبل اسلام موجبات غسل پیش آئے ہوں یا نہ آئے ہوں۔

امام مالکؒ واحمدؒ کی دلیل: **عن قيس بن عاصؓ أنه أسلم فأمره النبي** ﷺ

اَن یغتسل (ترمذی) اس حدیث سے وہ کافر کیلئے مطلق غسل کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ اور شافعیہ اس حدیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں کیونکہ قبل الاسلام کافر کا نکاح شریعت میں مسلم ہے اس کو دوبارہ کرانے کا حکم نہیں ہے، تو یہ غسل کیوں دوبارہ کرایا جائے گا۔ بس یہ استحباب کے درجہ میں ہے بشرطیکہ اس کو موجبات غسل درپیش نہ ہو۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆☆

كتاب الزكاة

لفظ الزكاة قائم المصدر أعنى التزكية يقال زكى ماله تزكية إذا أدى عنه۔ زكاته بمعنى الطهارة ، البناية فى شرح الهداية ۳۳۹/۳۔

الزكاة فى اللغة عبارة عن النماء والزيادة فسميت الزكاة زكاة ،لأنها سبب زيادة المال بالخلف فى الدنيا والثواب فى الآخرة (المبسوط ۱۳۷/۲۔)

نوٹ واضح رہے کہ زکاۃ کے معنی زیادتی اور طہارۃ دونوں آتے ہیں۔زکاۃ کب فرض ہوئی؟اس سلسلہ میں جمہور کی رای یہ ہے کہ زکاۃ ہجرت کے بعد دو ہجری میں رمضان کے روزہ کے فرض ہونے سے پہلے پہلے فرض ہوئی، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة فقيل كان فى السنة الثانية قبل فرض رمضان كما قال النووى (فى الروضة عون المعبود ۲۹۰/٤)۔ بعض لوگوں کی رای یہ ہے کہ یہ سن ۹ ہجری میں فرض ہوئی جو صحیح نہیں ہے۔

باب زكاة الإبل

اونٹ کانصاب زکاۃ۔

پانچ اونٹ میں ایک بکری، دس اونٹ میں دو بکری، پندرہ اونٹ میں تین بکری، اور بیس اونٹ پر چار بکری۔(۲۵)اونٹ پر بنت مخاض۔یہ نصاب پینتیس تک چلے گا پھر جب (۳۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو بنت لبون (۴۵) تک، پھر جب (۴۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو جذعہ (۷۵) تک، پھر (۷۵) سے ایک بھی زیادہ ہو تو بنت لبون (۹۰) تک ،(۹۰) سے ایک زیادہ ہو تو دو حقہ (۱۲۰) تک۔یہاں تک مسئلہ متفق علیہ ہے کیونکہ تمام احادیث سے اسی طرح ثابت ہے لیکن (۱۲۰) کے بعد نصاب ابل میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک (۱۲۰) کے بعد فریضہ متغیر ہو جائے گا اربعینات (۴۰) کے اعتبار سے ہر اربعینات پر ایک بنت لبون اور خمسینات کے اعتبار سے ہر خمسینات پر ایک حقہ واجب ہوگا مثلاً ۱۲۰ پر دو حقہ واجب تھے اب (۱۲۱) پر تین بنت لبون ہوں گے کیونکہ (۱۲۱) میں تین اربعینات بنتے ہیں۔ اور ۱۳۰ پر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا، کیونکہ اس میں (۲) اربعینات اور ایک خمسینات ہے، لہذا (۱۳۰) میں دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا کیونکہ اس میں دو اربعینات اور خمسینات ہیں۔ اور یہی مسلک امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اربعینات وخمسینات کا یہ حساب (۱۳۰) سے شروع ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حقہ واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف (از سرنو) ہوگا یعنی یہ ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی جائے گی یہ نصاب (۱۴۹) تک چلے گا او رایک سو پچاس پر تین حقہ واجب ہوں گے۔ اسی طرح نصاب چلتا رہے گا لیکن بنت لبون ہمارے یہاں واجب نہیں ہوگا جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اربعینات پر واجب ہوتا ہے ہمارے یہاں صرف خمسینات پر ایک حقہ واجب ہوگا پھر نصاب از سرنو (۵) بکری سے شروع ہو جائے گا۔ پھر جیسے ایک خمسینات کا اضافہ ہوگا ایک حقہ اور بڑھ جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: حضرت علیؓ کی روایت سے ہے جس میں آپ ﷺ نے ۱۲۰ تک نصاب بتانے کے بعد فرمایا: **فإذا زادت الإبل على عشرين ومأة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون** ۔ (الماخوذ من نصب الراية ۲/۲۴۵)۔

حنفیه کی دلیل: حضرت عمر بن حزمؓ کا مکتوب ہے جو آپ ﷺ نے ان کو لکھوا کر دیا تھا اس میں آپ ﷺ نے اونٹوں کی زکاۃ بیان کرتے ہوئے فرمایا: **فإذا كانت أكثر من ذلك (من عشرين و مائة) ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يعاد إلى أول فريضة الإبل** (نسائی) یہ حنفیہ کے مذہب پر واضح دلیل ہے کہ ہر خمسین پر ایک حقہ ہوگا اور جو

زیادہ ہوگا اس سے فریضہ از سر نو شروع ہو جائے گا۔ نیز حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے آثار مذہب احناف کے مطابق ہیں (انظر مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۱۱)۔ اور جس حدیث سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے وہ روایت مجمل ہے جو حنفیوں کے مذہب کے مطابق بھی ہوسکتی ہے اور ابن حزم کی روایت مفصل ہے اور مفصل کو مجمل پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی البقر

جمہور علماء کے نزدیک یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ (۳۰) بقر پر ایک تبیعہ اور (۴۰) بقر پر ایک مسنہ واجب ہے (تبیعہ کہتے اس گائے کے بچے کو جو ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں داخل ہوگیا ہو۔ اور مسنہ کہتے ہیں جو دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں داخل ہوگیا ہو) خلاصۂ کلام تیس پر ایک تبیعہ اور ہر چالیس پر ایک مسنہ واجب ہے لیکن (۴۰) سے زائد بقر ہوں تو اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں مشہور اور اصل روایت یہ ہے کہ جب چالیس پر ایک بقر زائد ہو تو اس ایک سے زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) واجب ہوگا، اور دو زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ یعنی مسنہ کا بیسواں اور تین زائد ہونے پر ثلاثۃ اُرباع عشر مسنہ یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کا تین چوتھائی اور یہ قاعدہ چلے گا پچاس تک پھر پچاس پر ایک مسنہ اور مسنہ کا ایک چوتھائی واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر کوئی زکاۃ واجب نہیں ہوگی یہاں تک کہ ساٹھ تک پہنچ جائے اور ساٹھ پر دو تبیعہ واجب ہوں گے، پھر ستر پر ایک مسنہ اور ایک تبیعہ واجب ہوگا اور (۹۰) پر تین تبیعہ واجب ہوں گے، اسی طرح نصاب چلتا رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ دراصل اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ احادیث میں چالیس بقر کے بعد پر نصاب زکاۃ کی کوئی تفصیل نہیں ملتی، اس لئے ائمہ نے اپنا

اجتہاد کیا امام ابوحنیفہؒ نے چالیس سے ہر ایک زائد پر نصاب مقرر کیا، تاکہ کسی بھی بقر سے زکوۃ کی ادائیگی فوت نہ ہو اور جمہور نے نصاب ثانی کا اجتہاد کیا اس لئے (۴۰) سے لیکر (۵۹) تک پر کوئی زکاۃ مقرر نہیں کیا۔ کما قال الکاسانی فی البدائع۔ لیکن امام ابوحنیفہ کا مذہب احوط ہونے کی وجہ سے مرجوح ہے۔ انظر للمزید الحاوی الکبیر ۱۵۵/۴، المجموع ۳۶۸/۵، المبسوط ۱۷۱/۲

باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع

لایجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع، وماکان من خلیطین فإنهما یتراجعان بینهما بالسویة ۔یعنی متفرق کے درمیان جمع نہ کرے اور نہ جمع کے درمیان متفرق کرے (صدقہ کے خوف سے) اور جو دونوں مشترک ہو برابری کے ساتھ رجوع کریں۔

اس حدیث کی تشریح میں ائمہ کا اختلاف ہے اور بہت اہم بحث ہے، ہم اختصار کے ساتھ جامعیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کی تشریح کرتے ہیں۔ اس حدیث کے دو ٹکڑے ہیں اور دونوں کی تشریح میں اختلاف ہے۔

حدیث کا پہلا قطعہ **لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع**

اس کے تحت دو اختلافی مسئلے ہیں (۱) ''لا یجمع'' اور دوسرا ''لا یفرق'' کا فاعل کون ہے یعنی اس کا فاعل مالک ہے یا ساعی (عامل) یعنی زکاۃ وصولنے والا ہے۔

(۲) دوسرا مسئلہ خلطۃ الشیوع اور خلاطۃ الجوار کا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک لا یجمع ولا یفرق کا تعلق مالک سے ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک اس کا تعلق عامل سے ہے اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کا تعلق مالک و عامل دونوں سے ہے اور شافعیہ میں سے علامہ نووی یہی لکھتے ہیں **فهو نهی للساعی وللملاك عن التفریق والجمع (المجموع ۳۸۹/۵)** ۔یعنی وہ نہی ہے ساعی اور مالکوں کیلئے تفریق کرنے اور جمع کرنے سے۔ اگر اس نہی کا تعلق ساعی سے ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زکاۃ

وصدقہ لینے والا متفرق نصاب کو جمع نہ کرے مثلاً کسی کے پاس ۳۰ بکری ہے تو اس پر زکاۃ نہیں واجب ہے اور دوسرے آدمی کے پاس (۱۰) بکری ہے تو اس پر بھی زکاۃ نہیں ہے اب اگر عامل دونوں متفرق کو جمع کردے تو چالیس بکریاں ہو جائیں گی، اور ایک بکری زکاۃ کے طور پر وصول لے تو اس سے آپ ﷺ نے اسکو منع کیا۔ **ولایفرق بین مجتمع**، یعنی عامل اکٹھی بکریوں کو الگ نہ کرے زکاۃ زیادہ لینے کے لئے، مثلاً کسی کے پاس (۸۰) بکریاں ہیں تو اس پر ایک بکری واجب ہوگی، اب عامل اس (۸۰) مجتمع بکریوں کو (۴۰) (۴۰) علاحدہ کردیتا ہے تو پھر ہر چالیس پر نصاب مکمل ہونے کی وجہ سے ایک ایک بکری واجب وصولتا ہے اس طرح اس پر دو بکریاں واجب ہو جائیں گی، آپ ﷺ نے اس سے عامل کو منع فرمایا کیونکہ اسی پر ایک ہی بکری واجب ہے۔

اگر نہی کا تعلق مالکِ زکوۃ سے ہے تو ولا یجمع بین متفرق کا مطلب یہ ہے کہ کئی آدمی مل کر زکوۃ نہ نکالیں مثلاً تین آدمی (۴۰) (۴۰) بکریوں کے مالک ہیں تو اگر ہر ایک زکاۃ دے گا تو اس طرح تین بکریاں زکاۃ کے طور پر نکلے گیں۔ اب ان تینوں نے اپنی بکریاں اکٹھا کردیں اور یہ ۱۲۰ بکریاں ہوگئیں اور ۱۲۰ بکریوں تک ایک بکری واجب ہوتی ہے اس طرح سے تینوں کو مجموعی پر طور پر ایک بکری دینی پڑی، تو اس متفرق نصاب کو جمع کرنے سے آپ ﷺ نے مالک کو منع کیا۔

ولایفرق بین مجتمع جب اس کا تعلق مالک سے ہوگا تو یہ مطلب ہوگا کہ ایک نصاب کو زکوۃ کی کم ادائےگی کے لیے الگ الگ نہ کرے۔ جیسے ایک آدمی کے پاس (۴۰) بکریاں ہیں اور اس پر ایک بکری زکاۃ کے طور واجب ہے، اب اس نے زکاۃ کے خوف سے بیس بکری عارضی طور پر دوسرے کو دے دی تو آپ ﷺ نے اس تفریق سے مالک کو منع فرمایا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ پہلے جملے کا تعلق عامل سے ہے اور دوسرے جملے کا تعلق مالک سے ہے۔

دوسرا قطعہ **وماکان من خلیطین فإنهما یتراجعان بینهما بالسویة** اسکے تحت خلطہ (شرکت) کی بحث آتی ہے واضح رہے کہ خلطہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خلطۃ الشیوع

(۲) خلطۃ الجوار

خلطۃ الشیوع کہتے ہیں کہ دو شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو یعنی کسی طرح کی تخصیص نہ ہو۔اور خلطۃ الجوار کہتے ہیں دونوں ملکیت میں تو نہ شریک ہوں لیکن دونوں کا باڑہ ایک ہو ایسے ہی راعی مرعی (چراہ گاہ) حالب (دوہنے والا) فحل (نر جفتی کرنے والا) ایک ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار ہے یعنی اگر دو آدمی کے پاس چالیس چالیس بکریاں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار کی حیثیت سے ہیں تو دونوں کے مجموعہ کے (۸۰) پر زکاۃ واجب ہوگی نہ کہ ہر ایک کے حصہ کے چالیس پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ان کا استدلال اسی حدیث **لا یفرق بین مجتمع** سے ہے یعنی آپ ﷺ نے مجتمع کو متفرق کرنے سے منع فرمایا، نیز آپ ﷺ نے آگے فرمایا **وماکان من خلیطین فانھما یتراجعان بالسویۃ** یعنی جو ان میں مشترک ہو وہ آپس میں برابر سرابر بانٹ لیں۔ یعنی مثال کے طور پر پندرہ اونٹ دو آدمیوں میں خلطۃ الجوار کی حیثیت سے مشترک ہیں تو مجموعہ پر تین بکری واجب ہوگی اور دونوں مالک ایک ایک بکری ادا کریں گے اور تیسری بکری برابر برابر قیمت وغیرہ لگا کر آپس میں رجوع کریں گے۔

حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے اور نہ ہی خلطۃ الجوار کا اعتبار ہے بلکہ ہر ایک کے حصے پر علاحدہ زکاۃ واجب ہوگی۔

دلیل :حضرت ابوبکرؓ کا مکتوب جو انہوں نے حضرت انسؓ کو عامل بناتے وقت دیا تھا جس کے الفاظ یہ ہیں "**وفی الغنم فی کل أربعین شلۃ شاۃ فإن لم یکن إلا تسع وثلاثون فلیس علیك فیھاشئ** " (ابوداؤد) اور بکری میں ہر چالیس میں ایک ایک بکری ہے پس اگر انتالیس ہوں تو تجھ پر اس میں کچھ نہیں ہے۔اس میں (۳۹) بکریوں پر مطلق

زکاۃ کی نفی کی گئی ہے خواہ حالت اشتراک ہو یا انفراد، اب اگر دو آدمیوں کے درمیان (۷۹) بکری مشترک ہیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مجموعہ پر ایک بکری واجب ہوگی، حالانکہ دونوں میں سے کوئی بھی ۴۰ بکری کا مالک نہیں ہے تو یہ زکاۃ غیر مالک نصاب پر واقع ہوگی، حالانکہ غیر مالک نصاب پر زکاۃ نہیں ہے۔ اور رہا لایفرق بین مجتمع کا جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ ساعی کو کسی کے مجتمع بکریوں کو الگ کر کے زیادہ زکاۃ لینا یعنی کسی کے پاس (۸۰) بکریاں ہیں اس پر ایک بکری واجب ہے تو عامل اس مجتمع کو (۴۰)، (۴۰ میں بانٹ کر دو بکری وصولتا ہے تو اس تفریق سے آپ ﷺ نے منع فرمایا نہ کہ دو شریکوں کے مال کو الگ کرنے سے منع فرمایا۔ فافهم فإن هذا المقام من أعقد المقام، انظر (۱)

باب صدقة الزرع والثمر والحبوب

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق ہے جو تقریباً پچیس من ہوتے ہیں۔ اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے بلکہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

جمہور کی دلیل۔ **عن ابی سعید الخدری قال: لیس فیما دون خمسة ذَود صدقة ولیس فیما دون خمس أواق صدقة ولیس فیما خمسة أوسق صدقة۔** (۲) یہ حدیث ابوسعیدؓ کے علاوہ ابوہریرۃؓ اور حضرت جابرؓ سے بھی مروی ہے۔ یعنی اونٹوں کے

---

(۱) المجموع، ۵/۳۸۸، شرح سنن نسائی للسیوطی ۲۰۳۵، عون المعبود ۴/۳۰۵، الحاوی الکبیر ۴/۱۴۔ (۲) خرجہ: البخاری /۱۴۴۷ مسلم فی اول الزکاۃ /۹۷۹ ابوداؤد /۱۵۵۸ ترمذی /۶۲۷ النسائی /۲۴۸۳ ابن ماجہ /۱۸۹۳ مؤطامالک ۱/۲۴۴۔

پانچ کے ریوڑ سے کم میں زکاۃ نہیں ہے اور چاندی میں پانچ اوقیہ سے کم میں زکاۃ نہیں ہے۔اور زرعی پیداوار میں پانچ وسق سے کم میں زکاۃ نہیں۔ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ،یہ جمہور کی دلیل ہے کہ زرعی پیداوار میں نصاب متعین ہے۔اور وہ نصاب پانچ وسق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: قرآن کریمہ کی آیت ہے۔وآتوا حقه يوم حصاده ۔یعنی اس کے کٹنے کے دن اس کا حصہ دے دو۔اس میں مطلق پیداوار سے دینے کا حکم ہے قلیل وکثیر کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری دلیل: آپ ﷺ کا ارشاد فيما سقت السماء والعيون أوكان عثرياء العشر۔(۱) ۔یہ حدیث صحاح ستہ میں سے ہر ایک میں منقول ہے،ایسے ہی آپ ﷺ کا ارشاد ہے ما أخرجه الأرض ففيه عشر. ان دونوں احادیث میں مطلقا عشر کا ذکر ہے جس میں قلیل وکثیر کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی ہے۔اور جس سے جمہور نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مصدق کا دائرۂ اختیار بیان کیا گیا ہے کہ پانچ وسق سے کم کی زکاۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب انفع للفقراء ہے اس لئے اس کو ترجیح ہوگی۔

فائدہ:عثری: هو مايشرب بعروقه من غير سقي قيل مايسيل إليه ماء المطر. (من حاشية نصب الراية ۲/۳۸۵) یعنی عثری وہ زمین ہے جو اپنے رگوں کے ذریعہ (پانی سیچھ کر) بغیر سینچائی کے سیراب ہو جائے یا اس کو بارش کا پانی پہنچ جائے۔

باب ليس في الخيل والرقيق زكاة

جو گھوڑا تجارت کے لئے ہوں ان پر بالاتفاق زکاۃ ہے،اور جو سواری کیلئے ہوں ان پر بالاتفاق زکاۃ نہیں ہے،البتہ جو تناسل کے لئے ہوں اور چرنے والے ہوں نہ کہ باندھ کر گھر پر

(۱) أخرجه البخاري / ۱۴۸۳ مسلم في كتاب الزكاة رقم حديث الباب / ۷ ترمذي / ۶۴۰ ابن ماجه / ۱۸۱۷ الطحاوي ۱ / ۳۱۵.

کھلائے جاتے ہوں تو اس پر زکاۃ میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکاۃ واجب ہے اور یہ زکاۃ گھوڑے کی قیمت لگا کر اس میں سے چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ان گھوڑوں پر زکاۃ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: عن جابرؓ أن النبی ﷺ قال: فی الخیل السائمة فی کل فرس دینا ر (۱)

(۲) عن السائب بن یزیدؓ قال: رایتَ ابی یقوم الخیل وید فع صدقتها إلی عمر بن الخطابؓ۔ (۲) ۔یعنی میرے ابو گھوڑا پالتے تھے اور اس کی زکاۃ عمر بن الخطابؓ کو دیتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرؓ کے زمانے میں گھوڑوں سے زکاۃ لی جاتی تھی۔

جمہور کی دلیل: عن أبی هریرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ لیس علی المسلم فی فرسه ولا عبده صدقة (۳) یعنی مسلمان پر نہ اس کے گھوڑے میں اور نہ اس کے غلام میں زکاۃ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں فرس سے مراد رکوب کے گھوڑے ہیں نہ کہ تناسل کیلئے جو پالے گئے ہوں وہ مراد ہیں اور رکوب کے گھوڑوں میں ہم بھی زکاۃ کے قائل نہیں ہیں۔

باب ماجاء فی زکاة العسل

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شہد میں عشر نہیں ہے۔

---

(۱) الدارقطنی ۲/۳۱۴ البیهقی ۴/۱۱۹۔ (۲) أخرجه الدارقطنی، الطحاوی ۱/۳۱۰، الشافعی فی الام (۳) أخرجه البخاری ۱۴۶۳، مسلم ۹۸۲، ابو داؤد ۱۵۹۵، ترمذی ۶۲۸، ابن ماجه ۱۸۱۲، احمد ۲۴۲۲، مالك ۱/۲۷۷، النسائی ۲۴۶۳، الدار قطنی ۲/۱۲۴۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ وصاحبین کے نزدیک عسل میں عشر واجب ہے۔

حنیفہ وحنابلہ کی دلیل: عن عمر بن العاصؓ عن النبی ﷺ أنه أخذ من العسل العشر (۱)

(۲) عن أبی سیارة المتقیؓ أنه قال: قلت یارسول الله إن لی نخلا، قال أدّ العشر۔ (۲) یعنی میں نے کہا اے اللہ کے رسول میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں تو آپ نے فرمایا: عشر ادا کرو۔ نیز عمر فاروقؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عشر میں زکاۃ وصول کرتے تھے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال: حضرت معاذؓ کے قول سے ہے چنانچہ جب حضرت معاذؓ یمن تشریف لائے تو آپ کے سامنے شہد لایا گیا، تو آپ نے فرمایا: لم أومر فیها بشئ (مصنف بن ابی شیبہ ۱۴۲/۲) لیکن ظاہر ہے کہ احناف وحنابلہ کے مقابلہ میں ان کا استدلال کمزور ہے کیونکہ حنفیہ کے پاس آپ ﷺ کی صریح حدیث ہے اوران کے پاس حضرت معاذ کا اثر ہے جو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ حضرت معاذؓ کو اس وقت تک عسل کے بارے میں زکاۃ کے وجوب کی خبر نہ ہو۔ واللہ اعلم

باب لا زکاة علی المال المستفاد

مال مستفاد کی دوصورتیں ہیں۔ اولاً مال مستفاد سابق کی جنس سے نہ ہو تو بالاتفاق مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو۔ اس کی دوصورتیں ہیں۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۱۶۰۲، ابن ماجه ۱۸۲۴، (۲) أخرجه ابن ماجه ۱۸۲۳، احمد ۲۳۶/۱، البیهقی ۱۶۲/۴،

ایک یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو اور اس کے ساتھ مال سابق کی نماء بھی ہو، مثلاً بکری کے بچے پیدا ہو گئے تو اس صورت میں مال مستفاد کو مال سابق سے ضم کیا جائے گا اور مجموعہ پر زکاۃ واجب ہوگی اس پر بھی اتفاق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نماء نہ ہو بلکہ وہ ملک کے کسی سبب جدید کی وجہ سے حاصل ہو۔ مثلاً کسی کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دوران سال اس کو کچھ روپیہ مزید ہبہ یا وراثت کے طور پر مل گیا، اس صورت میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکاۃ بھی سابق کے ساتھ اداء کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ **عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ من استفاد مالاً فلا زکاة علیه حتی یحول علیه الحول عند ربه** (۱) یعنی جس شخص کا مال بڑھا اس پر زکاۃ نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے رب کے نزدیک اس پر سال گزر جائے۔ حنفیہ اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اور ہر طریق کے اعتبار سے متکلم فیہ ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے، اگر بالفرض ہم اس کو صحیح مان بھی لیں تو آپ کا عمل بھی اس پر پورے طور پر نہیں ہے کیونکہ آپ کے نزدیک بھی اگر مال مستفاد مال سابق کی جنس سے ہو تو اس پر آپ کے نزدیک بھی زکاۃ واجب ہے، اگر آپ اس حدیث پر عامل ہیں تو اس مال مستفاد پر بھی زکاۃ واجب نہیں کرنی چاہئے، لہذا ہمارا مذہب راجح ہے کیونکہ غریبوں کیلئے انفع ہے۔

باب ماجاء فی زکاة الخضراوات

ائمہ ثلاثہ و صاحبین کے نزدیک سبزیوں میں زکوۃ نہیں ہے۔

---

(۱). ترمذی باب لازکاة علی المال المستفاد ۶۲۸، الدارقطنی ۲/۱۹۸۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سبزیوں میں عشر واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن معاذؓ أنه کتب إلى النبی ﷺ یسأله عن الخضروات وهی البقول فقال ﷺ: لیس فیها شئ** (ترمذی ۶۳۳)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: اولاً وہ قرآنی آیت ﴿**واتوا حقه یوم حصاده**﴾ کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں۔

دوسری دلیل: **عن ابن عمرؓ قال: عن النبی ﷺ قال: فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر**۔ (۱) یعنی جس کو آسمان و چشموں نے سیراب کیا ہو یا عثری ہو (اس میں) عشر ہے۔ عثری سے مراد وہ زمین ہے جو نہر کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کے پانی کو چوس لیتی ہے، اسے سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ دیگر احادیث و آثار امام ابوحنیفہ کے مذہب پر صریح دال ہیں۔

باب ماجاء فی زکاة مال الیتیم

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یتیم اگر نصاب زکاۃ کا مالک ہو تو اس پر زکاۃ واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صاحبِ نصاب یتیم پر زکاۃ واجب ہے۔

جمہور کی دلیل: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها**﴾ (التوبہ الایۃ ۱۰۳) دوسری دلیل: **عن شعیب عن أبیه عن جده قال فی مال الیتیم الزکاة** (الدار قطنی ۱۰۳/۲) تیسری دلیل: **عن عمر بن العاصؓ أن رسول الله ﷺ قال ابتغوا فی أموال الیتامیٰ لاتأکلها الزکاة** (۲) یعنی اس میں تجارت وغیرہ کر کے اس کو بڑھاؤ نہ یہ کہ محض پڑا رہے اور اس کو زکاۃ کھالے یعنی زکاۃ دیتے دیتے ختم ہو جائے۔

---

(۱) بخاری قد سبق تخریجه باب ماجاء صدقة الزروع والحبوب۔ (۲) أخرجه الشافعی فی الام والبیهقی ۱۰۷/۴۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: پہلی دلیل قولہ تعالیٰ ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (التوبه ۱۰۳) اور ظاہری بات ہے کہ بچہ تطہیر وتزکیہ کا محتاج نہیں کیونکہ اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا جب اس پر کوئی گناہ نہیں تو اس پر زکاۃ کیونکر واجب ہوگی۔

(۲) آپ ﷺ کا ارشاد ہے: رفع القلم عن ثلاث (۱) عن المجنون حتى يفيق (۲) وعن الصبي حتى يحتلم (۳) وعن النائم حتى ينتبه .(۱)

(۳) عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے" ليس في مال اليتيم زكاة (۲) نیز قیاس سے بھی ہمارے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے۔ کیونکہ بچہ جب دینی فرائض میں سے (مثلاً نماز روزہ حج وغیرہ) کسی فرض کا مکلف نہیں ہے تو کیا بات ہے کہ وہ زکاۃ کی ادائیگی کا مکلف ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ سے مراد صدقہ فطر ہے جو ہر بالغ ونابالغ پر واجب ہے نہ کہ زکاۃ۔ جہاں تک شعیب کی روایت کا تعلق ہے تو یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے کیونکہ اس میں دوراوی داؤد بن الجراح وشیخہ محمد عبید اللہ العزرمی ضعیفان (من حاشیۃ الحاوی الکبیر ج ۴ ص ۱۱۵) رہی دوسری حدیث جو عمر بن العاصؓ سے مروی ہے تو وہ بھی ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں: وفي اسناده مقال لأن المثنى بن الصباح يُضعّف في الحديث۔ خلاصۂ کلام روایت کے تعارض کے وقت قیاس کی طرف رجوع کرنے سے حنفیوں کے مذہب کی ہی تائید ہوتی ہے لہذا حنفیوں کا مذہب راجح ہے۔

باب ماجاء في الركاز والمعدن

رکاز کہتے ہیں مال مدفونہ کو اور معدن کہتے ہیں کان کو (یعنی کان سے مراد یہاں وہ کان ہے جہاں سے سونا چاندی کوئلہ آج کے دور میں پٹرول وغیرہ حاصل ہوتے ہیں)۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد والنسائي وابن ماجه والدارمي ۱۷۲/۲ (۲) أخرجه البيهقي ۱۰۸/۴ مصنف ابن ابی شیبه ۱۵۰/۳۔

کسی کو اگر مال مدفونہ مل جائے تو اس میں بالاتفاق خمس واجب ہے کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا۔وفی الرکاز الخمس (بخاری ومسلم) لیکن معدن کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معدن رکاز کے حکم میں داخل ہے،لہذا اس پر بھی خمس واجب ہوگا۔اور یہی ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔(انظر الحاوی الکبیر ج۴ ص ۳۵)۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معدن رکاز کے حکم میں نہیں ہے لہذا اس میں خمس واجب نہیں ہوگا، بلکہ اگر نصاب زکاۃ کو پہنچ جائے تو اس میں چالیسواں حصہ زکاۃ کے طور پر واجب ہوگا البتہ حولان حول (سال گذرنے) کی شرط نہیں لگائی جائیگی۔

ائمہ ثلاثہ کی معدن میں عدم خمس پر دلیل: **عن أبی ہریرۃؓ عن رسول اللہ ﷺ قال:العجماء جرحہا جُبار والمعدن جُبار والبئر جُبار وفی الرکاز الخمس** (۱) یعنی چوپائے کا کسی کو زخمی کر دینا ہدر ہے (یعنی کوئی تاوان نہیں ہے) اور المعدن ہدر ہے کنواں ہدر ہے (یعنی اگر کوئی کنوئیں میں گر کر مر جائے کھودنے والے پر کوئی تاوان نہیں ہے) اور رکاز (مال مدفون) میں خمس ہے۔

ائمہ ثلاثہ المعدن ھو جبار سے استدلال کرتے ہیں اور المعدن ھو جبار مطلب یہ لیتے ہیں معدن میں ھدر ہے یعنی کوئی خمس وغیرہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفۃؒ کی دلیل: رکاز کا اطلاق مال مدفون اور معدن (یعنی کان) دونوں پر ہوتا ہے، کیونکہ دونوں زمین کے اندر چھپے ہوتے ہیں ایک بندے کی طرف سے ہوتا ہے اور دوسرا (معدن) اللہ کی طرف سے ہوتا ہے۔

---

(۱) أخرجہ الترمذی ۶۴۲، البخاری فی الرکاز ۱۴۹۹، وفی الدیات ۶۱۱۲، مسلم فی الحدود باب جرح العجماء ۱۷۱۰، ابوداؤد فی الاجارہ ۳۰۸۵، ابن ماجہ فی الدیات ۲۶۷۳، الدارقطنی ۱۵۱/۳، بیہقی ۱۵۵/۴، احمد ۲۳۹/۲، ۲۵۴/۲، ۲۰۸/۲، الدارمی ۷۹۳/۱۔

عن عبد الله بن عمرؓ أن النبی ﷺ سئل عن المال یوجد فی الخراب العادی فقال: فیه وفی الرکاز الخمس (کتاب الاموال ر ۳٤٠) یعنی خراب عادی علاقہ میں پائے گئے مال (مدفون) کے بارے میں آپ ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا اس میں (یعنی خراب عادی میں پائے گئے مال مدفون) اور رکاز میں خمس ہے اور یہاں رکاز سے مراد معدن ہے۔

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: فی الرکاز الخمس تو پوچھا گیا وما الرکاز یا رسول اللہ ﷺ قال: الذهب الذی خلقه الله تعالیٰ فی الأرض یوم خلقت (نقله العینی عن ابی یوسف انظر عمدة القاری ۱۰۳/۹، ونصب الرایة ۳۸۰/۲)۔

رہا جواب اس حدیث کا جس سے ائمہ ثلاثہ نے استدلال کیا ہے "المعدن جبار" تو اس کا مطلب حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کان میں گر کر مر جائے تو صاحب معدن پر اس کی دیت نہیں ہوگی اور اس کی تائید اس سے پہلے والے جملے "البئر جبار" کے قرینے سے ہوتی ہے ۔نیز قیاس سے بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ مال مدفون میں جب خمس واجب ہے تو یہی علت معدن کے اندر پائی جارہی ہے تو آخر معدن میں خمس کیوں واجب نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ وغیرہ کے پاس المعدن جبار کے علاوہ کوئی حدیث نہیں ہے، حالانکہ یہ حدیث خمس کے ھدر کے بارے میں نہیں ہے بلکہ کسی شخص کے اس میں گرنے کی وجہ سے تاوان کے وجوب کے ہدر کے بارے میں ہے، چنانچہ امام بخاری نے اس حدیث کو کتاب الشرب اور کتاب الدیت میں بھی ذکر کیا ہے۔انظر للتفصیل المجموع ۶۵/۲ شرح سنن نسائی للسیوطی ۴۵/۵ المبسوط ۱۹۴/۲۔الحاوی الکبیر ۳۵۸/٤۔

باب ماجاء فی الخرص

خرص کے معنی اندازہ لگانے کے ہیں، یہاں خرص سے مراد یہ ہے کہ باغوں کے پھلوں کے پکنے سے پہلے ان کی پیداوار کا اندازہ لگانا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہواتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا۔

امام مالکؒ و امام شافعیؒ کی نزدیک محض اندازے سے عشر وصول نہیں کیا جاسکتا اور یہی مذہب ابوحنیفہ کا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: قال رسول الله ﷺ إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع (۱) یعنی جب تم اندازہ لگاؤ تو لے لو، اور تہائی چھوڑ دو اگر تہائی نہ چھوڑا تو چوتھائی چھوڑ دو۔ نیز عتاب بن أسید سے مروی ہے أن النبی ﷺ کان یبعث علی الناس من یخرص علیهم کرومهم وثمارهم۔ (۲)

جمہور کی دلیل: نهی النبی ﷺ عن المحاقلة والمزابنة (ترمذی بخاری ۲۱۷۱/ مسلم ۱۰۴۲/) مزابنہ کہتے ہیں درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض بیچنا (المعجم ۳۹۰/۴) اور اس کی مزید تفصیل کتاب البیوع میں آگے آرہی ہے۔ اس حدیث سے بیع مزابنہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھلوں سے اندازہ کر کے کوئی معاملہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ عشر وصول کر لینے کے بعد اس کا اکثر پھل خراب ہو جائے، اور اس کو فاقہ کی نوبت آجائے۔ رہا ان احادیث کا جواب جس میں اندازہ لگانے کا حکم ہے تو یہ حکم اس لئے ہے تاکہ کوئی عشر دینے میں چوری نہ کرے۔ ویسے بھی یہ حدیثیں متکلم فیہ بھی ہیں، جو حدیث ہماری مستدل ہے وہ مشہور کے درجہ میں ہے۔

باب انتقال الصدقة

أئمه ثلاثه کے نزدیک زکاۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس

(۱) ترمذی ۶۴۳/ ابوداؤد ۱۶۰۵/ نسائی ۲۴۸۷/۔ (۲) ترمذی ۶۴۴/ باب ماجاء فی الخرص۔

کے علاقے میں کوئی مستحق زکاۃ نہ ہو، یا اپنے اعزہ واقارب کو دینا چاہتا ہو جو دوسرے شہر میں ہوں۔ لیکن امام مالک کے نزدیک اس کے باوجود بھی اگر زکاۃ دوسرے شہر منتقل کردیا تو زکاۃ ادا ہو جائے گی لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

امام ابوحنیفۃ کے نزدیک دوسرے شہر میں زکاۃ منتقل کرنا جائز ہے لیکن افضل یہی ہے کہ اپنے علاقہ ہی کے لوگوں کو زکاۃ دے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن أبی جحیفة عن أبیه قال: قدم علینا مصدق النبی ﷺ فأخذ الصدقة من أغنیائنا فجعلها فی فقرائها (ترمذی)** یعنی اس عامل نے ہمارے مالداروں سے زکاۃ وصولی پھر اس کو ہمارے فقراء میں تقسیم کردیا۔ وہ زکاۃ دوسری جگہ عامل نہیں لے گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ زکاۃ دوسرے شہر میں منتقل نہیں کی جاسکتی۔ لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں قرآن کریم میں زکاۃ کا مصرف مطلقاً ﴿للفقراء والمساکین الخ﴾ بیان کیا گیا ہے علاقہ وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے البتہ زکاۃ بالترتیب الأقرب فالأقرب کو دینا افضل ہے۔

باب ماجاء فی إعطاء المؤلفة قلوبهم

قرآن کریم میں مصارف زکاۃ میں مؤلفۃ القلوب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفۃ و امام مالک کے نزدیک مؤلفۃ القلوب سے زکاۃ منسوخ ہوچکی ہے۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے لیکن دوسری روایت اس کے برعکس ہے یعنی تمام مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دی جائیگی۔

امام شافعی کے نزدیک کافر کو تالیف قلب کے لئے زکاۃ نہیں دی جائے گی چاہے دین میں اس سے خیر کی امید ہو یا اس کے شر سے حفاظت مقصود ہو۔ لیکن مسلمان کو تالیف قلب کے طور پر زکاۃ دی جائے گی مثلاً ضعیف ایمان والے کو اسلام پر تقویت دینے کے لئے مثلاً اس زمانہ

میں قادیانیوں کو اسلام کی طرف بالکلیہ راغب کرنے کے لئے۔

حنابلہ کی دلیل: آیت قرآنی ہے جس میں مصارف زکاۃ کے طور پر مؤلفۃ القلوب کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم منسوخ ہو چکا اور ان کو زکاۃ اس لئے دی جاتی تھی کیونکہ شروع میں اسلام کمزور تھا تو کافروں وغیرہ کو ان کے شر سے بچنے کے لئے یا دوسروں کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے زکاۃ دی جاتی تھی لیکن اسلام کے قوت یافتہ ہونے کے بعد مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم منسوخ ہوگیا جیسا کہ مختلف آثار وقرائن اس پر شاہد ہیں۔اس کے منسوخ کرنے والی مختلف آیتیں مختلف لوگوں کی طرف سے پیش کی گئی ہیں۔علامہ شامی کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ آیت ﴿**فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**﴾ یا پھر **تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم** یا پھر ﴿**لن يجعل الله للكفرين على المؤمنين سبيلاً**﴾ اس کے علاوہ اور دیگر ناسخ آیتیں پیش کی گئی ہیں۔لیکن محققین کا کہنا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دینے کا حکم اسلام قوی ہونے کی وجہ سے منسوخ ہے لیکن مصلحتاً یا ضرورۃً اس کا حکم دوبارہ مشروع ہو سکتا ہے۔آپ ﷺ کا ارشاد ہے **بدأ الأسلام غريبا وسيعود غريبا** لہٰذا اگر اسلام میں کہیں اجنبیت ہونے کا احساس ہو تو وہاں مؤلفۃ القلوب کو زکاۃ دی جاسکتی ہے۔واللہ اعلم بالصواب۔

باب ماجاء فی صدقة الفطر

مانصاب صدقة الفطر ؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا نصاب وہی ہے جو زکاۃ کا نصاب ہے لیکن اس میں حولان حول (سال کا گذرنا) یا مال نامی ہونا شرط نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب شریعت نے متعین نہیں کیا ہے لہذا "قوت یوم ولیلۃ" ایک دن اور ایک رات کی روزی رکھنے والے پر صدقہ فطر واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں متعدد جگہ صدقۃ الفطر کو زکاۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ قرآن میں ﴿**قد افلح من تزکیٰ وذکر اسم ربہ فصلیٰ**﴾۔ یہاں اکثر مفسرین کے نزدیک "صلی" سے مراد صلاۃ عید اور "تزکی" سے مراد صدقۃ الفطر ہے، جو اس بات کی دلیل ہے ہے کہ زکاۃ کا جو نصاب ہوگا وہی نصاب زکاۃ فطر کا ہوگا۔ کیونکہ صدقۂ فطر کے لئے تزکی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ جو قوت یوم ولیلۃ مقرر کرتے ہیں یہ کسی بھی اعتبار سے راجح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ شخص صدقہ فطر ادا کرے گا تو خود فقر سے دوچار ہوجائے گا اور اس کو لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانا پڑے گا۔ نیز ایک دن اور ایک رات کی روزی کو صدقۃ الفطر کا نصاب مقرر کرنا بغیر دلیل کے ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے، **لاصدقة إلا عن ظهر غنى** اور ایک دن ایک رات کی روزی کا مالک کیسے مالدار کہا جاسکتا ہے۔

صدقۃ الفطر کی مقدار

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گیہوں کا نصف صاع، جو، کھجور، کشمش وغیرہ کا ایک صاع ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گیہوں اور دیگر اجناس سے ایک ہی صاع واجب ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن أبي سعيد الخدري**ؓ **قال: كنا نخرج زكاة الفطر إذا كان فينا رسول الله** ﷺ **صاعا من طعام أو صاعا من شعر** (جو) **أو صاعاً من تمر** (کھجور) **أو صاعا**[۱] **من زبيب** (کشمش) **أو صاعاً من أقط**

---

[۱] أخرجه ترمذی باب ماجاء فی صدقة الفطر / ۶۷۳ مسلم / ۹۸۵ ابوداؤد / ۱۶۱۶ ابن ماجه / ۱۸۲۹ احمد ۳ / ۵۳۔

(پنیر)۔ائمہ ثلاثہ اس حدیث کے لفظ طعام کو گندم کے معنی پر محمول کرتے ہیں۔اور (صاعا من طعام) سے گیہوں ایک صاع واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف: عن سعيد بن المسيبؒ أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر مدين من حنطة (گیہوں) (الطحاوی ۱/ ۳۲۰)،امام ترمذی نے عمر و بن شعيب عن ابيه عن جده کے طریق سے روایت نقل کی ہے۔جس میں واضح طور پر مدان فی قمح (گیہوں) کا ذکر ہے اور دو مد بالاتفاق نصف صاع کا ہوتا ہے۔الدار قطنی ثعلبہ بن عبداللہ عن ابیہ کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں مدان من برٍ عن کل انسانٍ صراحت کے ساتھ مذکور ہے (انظر الدار قطنی ۲۲۴/۷)۔نیز حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ کرام و تابعین کے آثار حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہیں جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔

اور جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب ہے تو ''صاعا من طعام'' میں طعام سے مراد گندم نہیں ہے بلکہ جو وغیرہ ہے، کیونکہ لفظ گندم پر طعام کا اطلاق اس زمانہ میں نہیں ہوتا تھا، بلکہ گندم پر طعام کا اطلاق اس زمانہ سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال اور اس کی پیداوار بڑھی اور یہ بات واضح ہے عہد نبوی میں گیہوں کی پیداوار برائے نام تھی۔نیز ابو سعیدؓ کا مذہب بھی یہی تھا کہ گیہوں میں نصف صاع صدقۃ الفطر واجب ہے جس کو امام طحاوی نے نقل کیا ہے۔ابو سعیدؓ کو شروع میں معلوم نہیں تھا کہ گندم میں نصف صاع واجب ہے لیکن جب بعد میں معلوم ہوا تو وہ بھی گیہوں میں نصف صاع کے قائل ہو گئے۔

باب فی تقدیمها قبل الصلاة

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر ایک یا دو سال پہلے بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک عید کی نماز سے ایک یا دو دن پہلے صدقہ فطر ادا کیا جا سکتا ہے اس

سے پہلے نہیں ادا کیا جا سکتا ہے۔امام مالک کی اس سلسلے میں کوئی واضح روایت نہیں ہے لیکن کتب مالکیہ سے امام احمدؒ کے مطابق ان کا مسلک معلوم ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کی اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ پورے رمضان میں کبھی بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔دوسری روایت یہ ہے کہ پورے سال میں ادائیگی درست ہے لیکن پہلی روایت راجح ہے اور یہی جمہور شافعیہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا مقصد غرباء کو فائدہ پہنچانا ہے لہذا اس کی ادائیگی جتنی پہلے ہوگی وہ غرباء کے حق میں اتنی ہی زیادہ مفید ہوگی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا سبب رمضان ہے لہذا اسے پورے رمضان میں کبھی بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔

امام احمدؒ ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں **عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ أمر بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة**(۱) یعنی آپ ﷺ یوم الفطر کی نماز کی صبح سے پہلے صدقۂ فطر نکالنے کا حکم دیتے تھے۔لیکن اس سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ نے صدقۃ الفطر ایک سال یا دو سال پہلے نکالنے سے منع بھی نہیں فرمایا۔

باب ماجاء فی تعجیل الزکاۃ

امام ابوحنیفہ،امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک نصاب زکاۃ کا مالک اگر حولان حول سے پہلے زکاۃ ادا کرے تو زکاۃ ادا ہو جائیگی۔

امام مالکؒ کے نزدیک حولان حول سے پہلے زکاۃ کی ادائیگی درست نہیں ہے۔

دلیل: امام مالکؒ کہتے ہیں کہ حولان حول شرائطِ ادائیگی زکاۃ میں سے ہے،لہذا حولان

---

(۱) أخرج البخاری ۱۵۰۹/ مسلم ۹۸۶/ ترمذی ۶۷۷/ ابوداؤد ۱۶۱۰/ احمد ۱۵۱/۱۔

حول سے قبل زکاۃ کی ادائیگی درست نہیں ہے جیسے نماز کو اس کے وقت سے قبل ادا نہیں کیا جاسکتا ویسے زکاۃ کو بھی حولان حول سے پہلے ادا نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **ابن عباس سأل رسول الله ﷺ فی تعجیل صدقته قبل أن تحل، فرخص له فی ذلك.** (۱) یعنی حضرت عباسؓ رسول اللہ ﷺ سے اپنے زکاۃ جلدی ادا کرنے کے بارے میں اس کے واجب ہونے سے پہلے دریافت فرمایا، تو آپ ﷺ نے ان کے لئے اس کے بارے میں اجازت دے دی۔

رہا امام مالکؒ کا قیاس نماز پر کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نماز کیلئے سبب وجوب ہے اس لئے وقت سے پہلے نماز کی ادائیگی درست نہیں اور حولان حول زکاۃ کے لئے شرط ادا ہے نہ کہ سببِ وجوب لہذا حولانِ حول کا نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱) أخرجه البخاری ۱۵۰۹، مسلم ۹۸۶ ـ ترمذی ۶۷۷، ابو داؤد ۱۶۱۰ ـ احمد ۱۵۱/۲ ـ

کتاب الصوم

باب ماجاء لکل أهل بلد رؤیتهم

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر والوں کے لئے معتبر نہیں ہوگی کیونکہ شرعاً اختلاف مطالع معتبر ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ حنفیہ کے نزدیک قریب بلاد کے سلسلے میں ہے، اور بلاد بعیدہ کے سلسلے میں اختلاف مطالع (یعنی ایک اہل بلد کی رؤیت دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا) حنفیہ کے نزدیک بھی معتبر ہے، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، بلاد بعید میں اختلاف مطالع کی تحدید میں بے شمار اقوال ہیں جس میں کوئی قول بھی حالات پر کلی طور پر منطبق نہیں ہوتا، واضح بات یہی ہے کہ تجربات وشواہد اور دنیا کے ایک کوزے کی شکل اختیار کر لینے کی وجہ سے تمام مطالع خود بخود منکشف ہوگئے۔

باب ماجاء فی کراهیة الصوم فی السفر

حالت سفر میں بالاتفاق روزہ رکھنا جائز ہے، لیکن افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حالت سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے لیکن مشقت شدید کا خدشہ ہو تو افطار افضل ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے۔

امام احمد کی دلیل: مشہور حدیث **لیس من البر الصیام فی السفر** ہے۔

(أخرجه البخاری ۱۹۴۶/ مسلم باب جواز الصوم والفطر فی رمضان للمسافر

۱۱۱۵/ ابوداؤد ۲٤٠٧/ الدارمی ۹/۲ البیھقی ٤/۱۷۷ احمد ۳/۳۱۹)۔یعنی سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔جمہور کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جب مشقتِ شدیدہ کا خدشہ ہو اور اس صورت میں ہم بھی افطار کی افضلیت کے قائل ہیں۔اور یہ حدیث بھی ایسے شخص کے بارے میں ہے جو روزہ رکھ کر شدید مشقت کی وجہ سے موت سے قریب ہو گیا تھا۔

باب الرخصة فی الإفطار للحبلی والمرضعة

حاملہ اور مرضعہ عورت کو اپنے اوپر کسی قسم کا خوف ہے تو اس کے لئے بالاتفاق افطار جائز ہے اور بالاتفاق اس پر قضاء لازم ہوگی لیکن اگر حاملہ اپنے حمل (جنین) اور مرضعہ کو اپنے رضیع پر خوف نہ ہو تو بالاتفاق افطار تو جائز ہے لیکن قضاء اور فدیہ دونوں کے لزوم کے سلسلے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی صرف قضاء واجب ہوگی لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک روزوں کی قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہونگے۔ائمہ ثلاثہ ابن عمرؓ اور مجاہد کے اثر سے استدلال کرتے ہیں۔جبکہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ جہاں بھی حاملہ و مرضعہ کو احادیث میں افطار کی اجازت دی گی۔ہے وہاں صرف قضاء کا حکم ہے فدیہ کا حکم کہیں بھی نہیں ہے۔نیز یہ مرضعہ مریض کے حکم میں ہوگی کہ جس طرح مریض پر فدیہ نہیں اسی طرح اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا۔

باب الصائم یأکل أو یشرب ناسیاً

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر بھول کر کچھ کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔

اما م مالکؒ کے نزدیک بھول کر کھا، پی لینے سے اس کے ذمہ قضاء لازم ہوگی کیونکہ روزہ نام ہے الإمساك عن الأكل والشرب والجماع کا،اور یہاں ''اکل'' پایا گیا لہذا اس کی قضاء واجب ہوگی۔جیسے کہ فرض نماز میں کوئی بھولے سے کوئی رکن چھوڑ دے تو اس کی قضاء واجب ہوتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: قیاس تو یہی ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے گا لیکن قیاس کے خلاف نص ہونے کی وجہ سے وہ متروک ہوگیا، وہ نص آپ ﷺ کا ارشاد ہے، من أكل أو شرب ناسيا فلا يفطر فإنما هو رزق رزقه الله ،(۱) یعنی جس نے بھولے سے کھا پی لیا تو روزہ نہ توڑے کیونکہ وہ رزق ہے جس کو اللہ نے اس کو کھلایا۔

باب فی کفارة الفطر فی رمضان

اگر کوئی شخص جان بوجھ کر افطار کر لے تو اس کے ذمہ کفارہ واجب ہے۔ کفارہ میں سب سے پہلے غلام آزاد کرنا ہے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزے رکھنا ہے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ان تینوں میں جس کو چاہے اختیار کر لے، لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کے طور پر سب سے پہلے غلام آزاد کرنا ہے۔ اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزہ رکھنا ہے۔ اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کی ادائیگی میں ترتیب ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابو ہریرہ کی روایت ہے ایک آدمی آپ ﷺ کے پاس آیا اور کہا اے اللہ کے رسول میں ہلاک ہوگیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کس چیز نے تمکو ہلاک کیا؟ تو اس نے کہا وقعت على امرأتي في رمضان یعنی میں رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: هل تستطيع أن تعتق رقبة؟ اس نے کہا ''لا'' آپ ﷺ نے فرمایا: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ تو اس نے کہا ''لا'' تو آپ ﷺ نے اس کے لئے چندہ کیا، اور غریبوں کو بانٹنے کا حکم کیا، تو اس نے کہا کہ مجھ سے زیادہ غریب کون ہے۔ تو آپ ﷺ نے وہ غلہ اسی کو دیدیا۔ اور فرمایا كله أنت

---

(۱) أخرجه الترمذي، ۷۲۲ البخاري في كتاب الأيمان والنذر ، ۶۶۶۹ ابن ماجه ، ۱۶۷۳۔

وأهل بيتك وصم يوما واستغفر الله (۱) ۔تو ائمہ ثلاثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں "فصل" میں 'ف' تعقیب کے لئے ہے تعقیب کا مطلب ہوتا ہے یکے بعد دیگرے پیچھے آنا لہذا یہاں ترتیب واجب ہوگی۔ اور اس نص کی وجہ سے امام مالکؒ کا کفارہ صوم کو کفارہ یمین پر قیاس کرنا کالعدم ہو جائے گا۔

باب ماجاء فی السواک للصائم

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روزہ کی حالت میں مسواک کرنا کسی بھی وقت جائز ہے چاہے وہ تر ہو یا خشک ہو اور یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک روزہ کی حالت میں تر مسواک مکروہ ہے اور خشک مسواک ہر وقت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ تر مسواک میں ایک خاص ذائقہ پایا جاتا ہے جو روزہ پر قوت دیتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کے لئے زوال سے پہلے مسواک کرنا مستحب ہے چاہے تر ہو یا خشک اور زوال کے بعد مطلقاً مکروہ ہے کیونکہ مسواک منہ کے بدبو کو ختم کر دیتی ہے حالانکہ وہ عنداللہ أطیب المسک ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک روزہ دار کے لئے زوال کے بعد مسواک مطلقاً مکروہ ہے اور تر مسواک مطلقاً مکروہ ہے چاہے زوال سے پہلے ہو یا زوال کے بعد۔ زوال کے بعد اس لئے مکروہ ہے کہ وہ منہ کی بدبو ختم کر دیتی ہے۔ اور تر مسواک اس میں ذائقہ کثیر پائے جانے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ انظر للتفصیل عمدة القاری ۱۱/۱۴۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسواک کو منہ کی بدبو کے مزیل ہونے کی وجہ سے مکروہ قرار دینا صحیح نہیں

---

(۱) ۔اخرج البخاری فی کفارات الأیمان ۶۷۰۹/ ۶۷۱۱/ مسلم فی الصیام باب تغلیظ تحریمہ الجماع فی نهار رمضان علی الصائم رقم الحدیث ۱۱۱۱ ترمذی ۷۲۴ ابن ماجه ۱۶۷۱ ابوداؤد ۲۳۹۰ احمد ۲/۲۴۱۔

ہے کیونکہ وہ بد بو منہ سے نہیں بلکہ معدہ سے ہوتی ہے، اور لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك (بخاری) اس لئے کہا گیا کیوں کہ وہ بد بو منہ کے راستہ سے ہو کر آتی ہے۔ ورنہ درحقیقت وہ بو معدہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ نیز حنفیہ کی دلیل عبداللہ بن عامر کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں۔ رأيت النبی ﷺ مالا أحصی يتو سك وهو صائم، (۱) یعنی میں نے آپ ﷺ کو بے شمار مرتبہ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے ہوئے دیکھا۔ لہذا "مالا أحصی يتوسك" رطب ویابس، وقبل الزوال وبعد الزوال سب کو شامل ہوگا، اور یہ حدیث تمام مذاہب کے خلاف حجت ہوگی۔ ایسے ہی ایک دوسری روایت ہے جس کو بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا ہے وكان النبی ﷺ يتسوك وهو صائم یعنی آپ ﷺ روزہ کی حالت میں مسواک کرتے تھے۔ (۲)

باب ماجاء فی الکحل

امام احمدؒ کے نزدیک صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: عن عائشةؓ قالت اكتحل النبی ﷺ وهو صائم، ابن ماجه باب السواك والكحل للصائم (البيهقی ٤/ ٢٦٢)۔ یعنی آپ ﷺ نے روزہ کی حالت میں سرمہ لگایا، امام احمدؒ کہتے ہیں سرمہ کے سلسلے میں تمام مروی حدیثیں ضعیف ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ اس بارے میں مرویات کی ایک معتد بہ تعداد ہے جو اگرچہ ضعیف ہیں لیکن ان کا مجموعہ ان کو قابل استدلال بنا دیتا ہے۔

باب لاصيام لمن لم ينو من الليل

روزہ کی نیت کس وقت کرنا چاہیے؟۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صوم رمضان، نذر معین اور نفلی

---

(۱) ترمذی/ ٧٢٩ ابوداؤد: باب السواك الصائم احمد ٣/ ٤٤٥ الدارقطنی ٢/ ٢٤٨ البيهقی ٤/ ٢٧٢ (۱) أخرجه البخاری باب مسواك الرطب واليابس للصائم ابوداؤد/ ٦٣٦٤ ترمذی/ ٧٢٥ احمد ٣/ ٤٤٥۔

روزوں میں نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔ صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے کیونکہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں کوئی خاص دن مقرر نہیں ہے اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کی تمام روزوں میں خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک فرائض اور واجبات میں تو صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے اور نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے، البتہ امام مالک نوافل میں بھی رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔ خلاصۂ کلام ائمہ ثلاثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرائض، واجبات، نذر معین وغیر معین اور قضاء میں صبح صادق سے پہلے نیت کرنا ضروری ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **عن حفصةؓ عن النبی ﷺ قال من لم یبت الصیام من اللیل فلاصیام له** (۱)، یعنی جس نے رات سے روزہ کی نیت نہیں کی تو اس کے لئے روزہ نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ روزہ کی نیت رات ہی سے کرنا واجب ہے۔

حنفیہ کی دلیل: اس واقعہ سے ہے جس میں نبی ﷺ نے عاشورہ کی صبح مدینہ کے اردگرد آباد انصار کے گاؤں میں ایک آدمی بھیجا اور فرمایا: **من کان أصبح صائماً فلیتم صومه ومن کان اصبح مفطرا فلیصم بقیة یومه** ۔(۲) ۔یعنی جو شخص روزہ دار ہو تو اپنا روزہ پورا کرے اور جو شخص مفطر ہوگیا ہو وہ بقیہ دن روزہ رکھے۔ واضح رہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب عاشورہ کا روزہ واجب تھا، اس حدیث میں **فلیصم بقیة یومه** حنفیہ کا مستدل ہے کیونکہ اس میں دن کے مابقیہ ایام میں روزہ کا حکم ہے، اور یہ واقعہ سورج نکلنے کے بعد کا ہے اس

---

(۱) أخرجه نسائی البیهقی ۲۰۳/٤ ابوداؤد ۲٤٥٤/ ترمذی ۷۳۰/ الدارقطنی ۱۷۲/۲ (۲) أخرجه البخاری فی کتاب الصوم ۱۹۲٤/ ۲۰۰۷/ مسلم باب من أكل عاشوره فلیکف بقیة یومه/ ۱۱۳٥ ،البیهقی ۲۸۸/٤ احمد ٥۰/٤

سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے بعد بھی روزہ کی نیت کی جاسکتی ہے۔ چونکہ ان دنوں میں یہی روزہ متعین ہیں یعنی غیر رمضان، میں رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ نہیں رکھا جاسکتا ہے اس لئے اس کی نیت میں اتنی وسعت ہے۔ اور من لم یبت الصیام من اللیل الخ ۔ یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک صوم قضاء اور نذر معین پر محمول ہے کیونکہ حنفیہ بھی ان میں رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔

اور امام ملک ؒ کے علاوہ تمام ائمہ کے نزدیک نوافل میں نصف النہار سے پہلے پہلے نیت درست ہے، امام مالک ؒ من لم یبت الصیا م من اللیل فلاصیام له کے عموم سے نوافل میں رات سے نیت کی شرط لگاتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن عائشۃ ؓ قالت دخل علی رسول الله ﷺ یوماًفقال هل عندکم شئ قلت لا،قال فإنی صائم (۱) یعنی ایک دن آپ ﷺ میرے پاس آئے اور فرمایا کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ میں نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا تو میں روزہ سے ہوں۔ اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ رات سے نیت کرنا ضرری نہیں ہے بلکہ درمیان میں بھی نیت کی جاسکتی ہے۔

باب ماجاء فی قضاء المتطوع

اگر کوئی شخص نفلی روزہ رکھ کر اس کو توڑ دے تو اس کی قضاء لازم ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ امام مالک کے نزدیک قضاء واجب ہے۔ جبکہ شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس کی قضاء واجب نہیں ہے۔

شافعیه وحنابله کا استدلال آپ ﷺ کے ارشاد الصائم المتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر سے ہے (۲) یعنی نفلی روزہ دار اپنے نفس کا مالک ہے

(۱) أخرجه ابوداؤد ، ۲۴۵۵ ترمذی ، ۷۳۳ احمد ۲۰۳/۴ ۔ (۲) أخرجه ترمذی فی الصوم ، ۷۳۲ ابوداؤد ، ۲۴۵۶ البیهقی ۲۷۶/۴ الدار قطنی ۱۷۵/۲۔

چاہے تو روزہ رکھے اور اگر چاہے تو روزہ توڑ دے اس میں قضاء کا کہیں حکم نہیں ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کی دلیل : بقولہ تعالیٰ ﴿**فلاتبطلوا أعمالکم**﴾ دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں آپ فرماتی ہیں میں اور حفصہ دونوں روزہ سے تھیں تو ہمارے سامنے لذیذ کھانا پیش کیا گیا تو ہم نے اس سے کھالیا، چنانچہ آپ ﷺ تشریف لائے تو حفصہ نے آپ ﷺ سے پوچھا: **یا رسول اللہ إنا کنا صائمین فعرض لنا طعام اشتھیناہ فأکلنا منه**، یعنی ہم روزہ سے تھے کہ ہمارے لئے ایک مرغوب کھانا پیش کیا گیا تو ہم نے اس سے کھالیا تو آپ ﷺ نے فرمایا **اقضیا یوماً**(۱) یعنی اس کے بدلہ پر دوسرے دن قضاء کرو۔ لہذا نفلی روزہ توڑنے کی وجہ سے اس کی قضاء واجب ہوگی۔ اور جس حدیث سے شوافع وحنابلہ نے استدلال کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس میں قضاء کا حکم ہو راوی نے اس کو حذف کردیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

باب الصوم فی یوم الجمعة

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، لیکن اگر اس نے ایک روزہ اسکے ساتھ ملا کر رکھا خواہ جمعہ سے پہلے یا جمعہ کے بعد ملائے تو جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جمعہ کے دن تنہا روزہ رکھنا جائز ہے۔

دلیل شوافع وحنابلہ : ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **لایصوم أحدکم یوم الجمعة إلا أن یصوم قبله أو یصوم بعده**۔(۲)

امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ کی دلیل : امام مالکؒ فرماتے ہیں: **لم أسمع أحدا من اھل العلم والفقه ومن یقتدی به ینھی عن صیام یوم الجمعة** (المجموع

(۱) آخر مکانه، ترمذی ۷۳۵، مالك فی المؤطا ۱/۳۰٦، البیھقی ٤/۲۸۰، احمد ٦/۲٦۳، مصنف عبد الرزاق ۷۷۹، ابوداؤد ۲٤٥۷ (۲) البخاری ۱۹۸٥، مسلم باب کراھیة صیام یوم الجمعة منفرداً ۷٤۳، ابن ماجه ۱۷۲۳، ابوداؤد ۲٤۲۰، البیھقی ٤/۳۰۲۔

٤٥٠/٦)، امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء اسلام کا ہے کیونکہ اس وقت یہ شبہ تھا کہ مسلمان کہیں جمعہ کے دن عبادت کیلئے خاص نہ کرلیں جیسا کہ یہودیوں نے یوم السبت کو عبادت کے لئے خاص کرلیا تھا، لیکن جب اسلام کے عقائد راسخ ہوگئے تو یہ حکم ختم ہوگیا جیسا کہ ابن مسعود کی روایت قلما ماکان ﷺ یفطریوم الجمعة (ترمذی) سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی آپ ﷺ جمعہ کے دن بہت کم بغیر روزے سے ہوتے تھے۔

باب صیام ستة أیام من شوال

أئمه ثلاثه کے نزدیک شوال کے چھ روزے مستحب ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک شوال کے چھ روزے مکروہ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن أبی ایوب قال رسول الله ﷺ من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فکأنما صیام الدھر** (١) یعنی جس نے رمضان کا روزہ رکھا پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے گویا کہ صوم دھر رکھا۔

امام مالکؒ کی دلیل : اس سلسلے میں ان کا کہنا ہے، **لم أر احداً من أھل العلم والفقه یصومھا وأن أھل العلم یکرھون ذلك ویخافون بدعته** (بتغیر یسیر مؤطامالك ٢٥٦/) لیکن اس حدیث کے بعد امام مالکؒ کا ارشاد تبدیلی کا محتاج ہے۔

باب کراھیة الحجامة للصائم

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کیلئے پچھنا لگوانا درست ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ایسے شخص پر صرف

---

(١) أخرجه، مسلم باب استحباب ستة أیام من شوال ابوداؤد ٢٤٣٣/ ابن ماجه ١٧١٦/ البیھقی ٢٩٢/٤ احمد ٤١٧/٥۔

قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: قال النبی ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم (۱) یعنی پچھنا لگانے والے اور پچھنا لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

جمہور کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی، أن النبی ﷺ احتجم وھو محرم واحتجم وھو صائم (۲) یعنی آپ ﷺ نے حالت احرام میں پچھنا لگوایا اور آپ ﷺ نے حالت صوم میں پچھنا لگوایا۔ اور جہاں تک افطر الحاجم والمحجوم والی حدیث کا جواب ہے تو اس کے بارے میں "کتاب الام" میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ جس کو انھوں نے دلائل سے بسط و تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے (کتاب الام ج اول جزء ثانی) کیونکہ حدیث آپ ﷺ کے عمل کے متعارض ہے۔ اس حدیث کے معنی ہیں الحاجم والمحجوم افطار کے قریب ہوگئے، کیونکہ حاجم خون چوستا ہے ممکن ہے کہ اس کے منہ میں چلا جائے اور مجوم کا خون کثرت سے نکلنے کی وجہ سے اس پر ضعف طاری ہوجائے۔

افطر الحاجم والمحجوم ایک مشورہ ہے کہ حالت صوم میں حجامت نہ کروایا جائے کیونکہ اس سے انسان کو ضعف لاحق ہوجاتا ہے جسکی وجہ سے روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔

باب الکراھیۃ فی صوم الوصال

صوم وصال کہتے ہیں دو یا دو دن سے زیادہ بغیر افطار کئے ہوئے روزہ رکھنا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک صوم وصال حرام ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ ہے۔

---

(۱) اخرجہ ترمذی ۷۷۴/ ابوداؤد ۲۳۶۷/ ابن ماجہ ۱۶۸۰/ البیہقی ۲۶۵/۴ احمد ۲۱۰/۵ (۲) اخرجہ البخاری ۱۹۳۹/ کتاب الطب ۵۶۹۴/ ۱۹۳۸/ ابوداؤد ۲۳۷۲/ ترمذی ۷۷۵/ ۷۷۷/ ابن ملجہ ۱۶۸۶/ البیہقی ۲۶۳/۴ احمد ۲۱۵/۱۔ اور جھاالحاکم ۷۲۷/۱ الدامی ۱۵۱۴/۲ الحاکم ۷۲۷/۱ الدامی ۱۵۱۴/۲)۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أنسؓ قال: قال رسول الله ﷺ: لا تواصلوا، قالوا إنك تواصل قال رسول الله إني لست كأحدكم۔(۱) اس طرح کی احادیث ابوہریرۃ اور عائشہؓ سے بھی مروی ہیں انظر (۲)

یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم صوم وصال مت رکھو صحابہ نے فرمایا کہ آپ تو وصال رکھتے ہیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں تمہاری طرح نہیں ہوں۔ اس حدیث سے لا تواصلوا کی نہی سے امام شافعی صوم وصال حرام قرار دیتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں یہ نہی شفقت کیلئے نہ کہ حرمت کیلئے۔

باب أكل من أراد السفر

یعنی اگر کسی شخص کا رمضان میں سفر کا ارادہ ہے تو کیا اس کا روزہ کی حالت میں اس دن کھانا جائز ہے؟۔ امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جب تک آبادی سے نکل نہ جائے تب تک افطار جائز نہیں ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال: محمد بن کعبؒ کے واقعہ سے ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ انس بن مالکؓ کے پاس رمضان میں آیا اس حال میں کہ وہ سفر کا قصد کئے ہوئے تھے چنانچہ ان کی سواری تیار کی گئی اور انہوں نے سفر کا کپڑا پہنا پھر کھانا آپ کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے تناول فرمایا تو میں نے ان سے کہا کیا یہ سنت ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ سنت ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ "الكديد" ثم أفطر (۳)، یعنی آپ ﷺ فتح مکہ کیلئے رمضان

---

(۱) أخرجه البخاري في كتاب الصوم ۱۹۶۱ مسلم باب النهي عن الوصال في الصوم ۱۱۰۸، ترمذي ۷۷۸، (۲) البخاري ۱۹۶۶ مسلم ۱۱۰۴ مالك في المؤطا ۱/۳۰۱، الدارمي ۲/۷ احمد ۲/۲۳۷۔ (۳) أخرجه مسلم، بخاري ۲۹۵۴، مسلم باب جواز الصوم والفطر في السفر ۱۱۱۳، احمد ۱/۲۱۹

میں نکلے تو آپ نے روزہ رکھا اور جب مقام کدید میں پہنچے تو افطار کرلیا۔ اور امام احمدؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس میں اس کی صراحت نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے گھر پر کھانا کھایا تھا یا اپنے وطن میں کھایا تھا بلکہ ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ راستہ کی کسی منزل کا ہو۔

باب ماجاء فی التراویح

صلاۃ تراویح کے تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے اور وہ ایک معرکۃ الآراء مسئلہ بن گیا ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تراویح کم سے کم بیس رکعات ہے البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت چھتیس کی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک تراویح کی تعداد آٹھ رکعات ہے البتہ علامہ ابن تیمیہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح میں آٹھ، دس، بیس، چالیس سب پڑھنا مشروع ہے لیکن وہ (۲۰) رکعات پر اکثر مسلمانوں کے تعامل کے قائل نظر آتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: قد ثبت أن أبي بن كعبؓ كان يقوم بالناس عشرين ركعة في قيام رمضان ويوتر بثلاث فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة لأن أقامه بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر (فتاوى ابن تيميه ج ۲۳/ ۱۱۲)، یعنی یہ بات ثابت ہے کہ ابی بن کعبؓ لوگوں کو قیام رمضان میں بیس رکعت پڑھاتے تھے، اور تین رکعت وتر پڑھاتے تھے، بس بہت سے علماء نے سمجھا کہ یہی سنت ہے کیوں کہ انہوں نے اس کو مہاجرین اور انصار کے درمیان قائم کیا اور کسی نے نکیر نہیں کی۔

اور دوسری جگہ رقمطراز ہیں: وإن كان لا يحتملونه (طول القيام) فالقيام بعشرين هو الأفضل وهو الذي يعمل به أكثر المسلمين (فتاوى ابن تيميه ج ۲۲/ ۲۷۲)۔ اور حنفیہ میں سے علامہ بن ہمام آٹھ رکعات کو مسنون قرار دیتے ہیں اور بیس رکعات تراویح کو سنۃ الخلفاء الراشدین قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں: أن قيام رمضان سنة

إحدى عشرة ركعة بالوتر فی جماعة فعله ﷺ وکونها عشرين، سنة الخلفاء الراشدين (فتح القدير ۱/ ۳۳۴) ۔یعنی قیام رمضان (تراویح) گیارہ رکعت باجماعت وتر کے ساتھ سنت ہے اس کو آپ ﷺ نے انجام دیا اور تراویح کا بیس رکعت ہونا خلفاء راشدین کی سنت ہے۔لیکن بعض حنفیہ نے ابن ہمام کے اس قول میں ان کے تمام دلائل وشواہد کا بڑے مدجزر کے ساتھ ایک ایک دلیل کا شافی وکافی جواب دیا ہے خصوصاً علامہ ظفر احمد عثمانی نے اعلاالسنن میں قابل قدر تشریح کی ہے۔ فيراجع هناك۔

دلیل قائلین آٹھ رکعات۔

حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ رمضان میں آپ ﷺ کی نماز کیسی ہوتی تھی تو آپ نے فرمایاملکان يزيد فی رمضان ولافی غيره على أحدى عشرة ركعة (بخاری) اس میں تین رکعت وتر بھی بالاتفاق شامل ہے، البتہ غیر مقلدین اس کو تراویح کے آٹھ رکعت مسنون ہونے پر پیش کرتے ہیں لیکن تین رکعت وتر نہیں پڑھتے بلکہ ایک رکعت تک پر اکتفاء کرجاتے ہیں۔لیکن یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے کیونکہ اس میں صراحۃً مذکور ہے فی رمضان ولافی غیرہ ۔اور ظاہری بات ہے غیر رمضان میں تراویح کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا لامحالہ یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے، جس پر اکثر علماء کا اتفاق ہے، اور ذخیرہ احادیث میں کہیں بھی تراویح کا ثبوت صراحتاً آٹھ رکعت نہیں ہے۔

قائلین بیس رکعات کی دلیل۔

عن ابن عباس أن النبی ﷺ كان يصلی فی رمضان عشرين ركعة، (مصنف بن ابی شیبه، البیهقی) ۔البتہ یہ حدیث انتہائی ضعیف ہے جیسا کہ محدثین نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صرف تین دن تراویح پڑھائی فلما كانت الليلة

الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح یعنی چوتھی رات مسجد کھچا کھچ بھر گئی یہاں تک کہ آپ صبح کی نماز کیلئے تشریف لائے آپ چوتھی رات نماز تراویح پڑھانے کیلئے تشریف نہیں لائے۔ پھر فجر کی نماز پوری فرمانے کے بعد آپ صحابہ سے مخاطب ہوئے اور پھر فرمایا فإنه لم يخف على مكانكم ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها (بخاری) یعنی مجھ پر تمہارا مرتبہ مخفی نہیں ہے (یعنی تم لوگ نماز کے بہت حریص ہو اس معاملہ میں بہت پیش پیش رہتے ہو،) لیکن مجھے یہ خوف ہے کہ یہ نماز تم پر فرض کر دی جائے پھر تم اس کی ادائیگی سے عاجز ہو جاؤ، اس سے یہ واضح طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ نماز بہت ہی مہتم بالشان ہے کہ اگر آپ ﷺ اس پر مواظبت کر لیتے تو فرض ہو سکتی تھی۔

پھر جب حضرت عمرؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو صحابۂ کرام اس کو فراداً فراداً پڑھتے تھے پھر حضرت عمرؓ نے لوگوں کو اکٹھا کر لیا اور حضرت ابن کعبؓ کو ان کا امام بنا دیا پھر تراویح کی تعداد بیس رکعت مقرر کی، البتہ بعض حضرات اعتراض کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ ہی سے اکیس گیارہ اور تیرہ رکعتیں بھی ثابت ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب صحابۂ کرام کے مشورے سے بیس رکعات پر اجماع نہیں ہوا تھا پھر جب بیس رکعت پر اجماع ہو گیا تو آج تک اسی پر صحابہ و تابعین کا اجماع چلا آ رہا ہے۔ اور اگر آپ ﷺ سے آٹھ رکعات ثابت ہوتی تو بیس رکعات پر صحابہ کا اجماع نہ ہوتا اور نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين (ابن ماجہ)

نیز کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے بعد اجماع حجت ہوا کرتا ہے اور تراویح کے بیس رکعت ہونے پر اجماع صحابہ بھی ہے۔ چنانچہ ابن حجر مکی لکھتے ہیں: اجمعت الصحابة على ان التراويح عشرون ركعة (مرقاۃ) علامہ ابن تیمیہ بھی ہے اس کا اعتراف کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة لأن أقامه بين

المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر (فتاوی ابن تیمیه ج ۲۳ر ص ۱۲۲) ، یعنی بہت سے علماء نے سمجھا کہ یہی (بیس رکعت تراویح) سنت ہے کیونکہ انہوں (حضرت عمرؓ) نے اس کو (بیس رکعت تراویح) کو مہاجرین اور انصار کے مابین قائم کیا اور کسی نے نکیر نہیں کی۔

(۲۰) رکعات کثیر ہے جس کو قلیل پر ترجیح ہوگی کیونکہ بیس رکعات میں آٹھ رکعات آجائیں گے لیکن آٹھ رکعات پڑھ کر بیس رکعات کی فضیلت کو کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب الحج

حج کے لغوی معنی القصد کے ہیں اور اصطلاحی معنی زیارة مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص کے ہیں (فتح الباری ۲۱۹/۳)۔ یعنی مخصوص مکان کی زیارت کرنا مخصوص زمانہ میں مخصوص فعل کے ساتھ۔ اس کے سن فرضیت کے بارے میں متعدد قول ہیں۔ قال القرطبی إن الحج فرض سنة خمس من الهجرة۔ وذكره البيهقی أنه فرض سنة ست من الهجرة۔ وذکر الماوردی أنه فرض سنة ثمان۔ (کما فی عمدة القاری ج۹ ص ۱۲۲)۔ لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حج سن چھ ہجری میں فرض ہوا۔

باب ماجاء فی حرمة مكة

کیا حرم میں حد وغیرہ جاری کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ اگر کسی نے قتل کے علاوہ کوئی جنایت کی ہو تو بالاتفاق اس پر حد جاری کیا جاسکتا ہے لیکن اگر کسی نے قتل کے جنایت کی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسے آدمی کو بھی حرم مکہ میں قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک حرم میں قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے یہاں تک کی وہ حرم سے باہر نکل آئے اس کے بعد اس سے قصاص لیا جائے۔

حنفیه وحنابله کی دلیل: آپ ﷺ نے فرمایا: إن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلی ولاتحل بعدی وإنما أحلت لی ساعة من نهار (۱) یعنی اللہ تعالی نے مکہ کو حرام کیا چنانچہ وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کیلئے حلال تھا اور نہ میرے بعد کسی کیلئے حلال ہوگا صرف

---

(۱) أخرجه البخاری ۱۱۲، مسلم باب تحریم مكة وصيدها ۱۳۵۵، ترمذی فی الدیات، ابو داؤد ۲۰۱۴، البیقهی ۵۳/۸۔

میرے لئے دن کے ایک حصہ میں حلال کردیا گیا تھا۔

شافعیہ و مالکیہ کی دلیل۔ عن عمرو بن سعیدؒ قال: إن الحرم لا یعیذ عاصیاً ولافاراًبدم (ترمذی ۸۱۰)، یعنی حرم کسی گنہگار کو اور نہ کسی خون کر کے بھاگنے والے کو پناہ دیتا ہے۔

احناف کہتے ہیں یہ کہ عمرو بن سعیدؒ کا قول ہے نہ کہ کوئی حدیث۔ اور عمرو بن سعید تابعی ہیں جو یزید بن معاویہ کے گورنر تھے لہذا اس سے حدیث صحیح کے مقابلے میں استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

باب إیجاب الحج بالزادو الراحلة

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حج کیلئے زادراہ اور راحلہ (سواری) کا ہونا ضروری ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص پیدل بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ہے، اور اگر آدمی قوی ہو، راستہ میں کسب معاش کر سکتا ہے تو زادراہ بھی شرط نہیں ہے، امام مالک قرآن سے استدلال کرتے ہیں ﴿ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا﴾۔

جمہور کی دلیل۔ وہ کہتے ہیں کہ استطاعت کا مطلب قدرت ممکنہ نہیں ہے بلکہ قدرت میسرہ ہے جس کی تشریح آپ ﷺ سے خود مروی ہے چنانچہ ابن عمرؓ سے منقول ہے جاء رجل إلی النبی ﷺ فقال: یا رسول الله مایوجب الحج؟ قال الزاد والراحلة (ابن ماجہ، ترمذی)

باب ماجاء فی إفراد الحج

معلوم رہے کہ حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) الافراد هو الذی یحرم بالحج لاغیر یعنی جو صرف حج کا احرام باندھے (۲) قران: فهو اسم لآفاقی یجمع بین إحرام العمرة واحرام الحج، یعنی جو آفاقی حج وعمرہ دونوں کو جمع کرے (بدائع الصنائع ۲/۱۶۷)۔ (۳) تمتع یعنی پہلے عمرہ کا احرام باندھے طواف وسعی میں سے اس کے اکثر افعال کو

بجالائے پھر اشہر حج ہی میں حج کا احرام باندھے۔

ائمہ اربعہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک جائز ہے اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک سب سے افضل تمتع ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے۔

امام مالکؒ وامام شافعیؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ أفرد الحج وابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ (۱) امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے تو کیا قران ہی تھا لیکن تمتع من غیر سوق الھدی کی تمنا تھی جو اس کے افضلیت پر دلالت کرتا ہے۔

احناف کے دلائل: آیت قرآنی ﴿اتموا الحج والعمرة لله﴾ قران کے افضلیت کی طرف مشیر ہے۔ قال أنس بن مالکؓ سمعت النبی ﷺ یقول لبیك عمرة وحجا (أخرجه البخاری ،مسلم ،ترمذی) ،صحیح بات یہ ہے کہ افراد تمتع اور حج قران تینوں جائز ہے جس نے جس کو راجح سمجھا اس کو ترجیح دی، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: إن الإفراد والتمتع والقران کلها جائزة ویتفقون علیه اقتصر کل واحد علی ما غلب علی ظنه کمارواه وتسعه منه (المجموع ۱۲۳/۷) حنفیہ نے قران کی افضلیت کو ترجیح اس کے راوی کے تعداد زیادہ ہونے ،روایات کے قوی اور فعلی ہونے اور اس میں مشقت کی زیادتی کی وجہ سے دی ہے۔ واللہ اعلم

باب لبس السراویل والخفین للمعمر

لعدم الإزار والنعلین

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر محرم کو ازار اور نعلین میسر نہ ہو تو اس کے

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۱۷۷۷، ترمذی ۸۲۰ ابن ماجه ۲۹٦٤، البیهقی ٥/٤، الدارقطنی ۲/۲۳۸، مالك ۱/۳۳٥ ملسم ۹۲۲، ۱۲۲ الدارمی ۲/۳٥۔

لئے سراویل (پائجامہ) خفین (موزہ) پہننا جائز ہے اور اس پر کوئی فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں اس کے لئے پائجامہ اور خفین پہننا درست نہیں بلکہ اس پائجامہ کو پھاڑ کر ازار اور موزہ کو وسط قدم سے کاٹ کر نعلین کے مشابہ بنالینا چاہئے۔امام شافعی بھی خفین کے سلسلہ میں اسی کے قائل ہیں۔

شافعی واحمد کی دلیل: عن ابن عباسؓ قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يقول: المحرم إذالم يجد الازار فليلبس السراويل وان لم يجد النعلين فليلبس الخفين (۱) ۔یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص ازار نہ پائے تو وہ پائجامہ پہن لے اور اگر نعلین نہ پائے تو خفین پہن لے۔

ابوحنیفہ ومالک کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتلبس القميص ولا السراويلات ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين ليقطعهما(۲) ،حنفیہ خفین پر قیاس کرتے ہوئے سراویل کو بھی کاٹ کر ازار بنانے کا حکم کرتے ہیں۔

باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

ائمہ ثلاثه کے نزدیک محرم کیلئے پچھنا لگوانا جائز ہے۔امام مالکؒ کے نزدیک محرم کیلئے شدید ضرورت کے وقت پچھنا لگوانا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وهو محرم

---

(۱) أخرجه البخاری ۱۸٤۱،مسلم ۱۱۷۸،ترمذی ۸۳٤، الدارقطنی ۲/۲۲۸، احمد ۱/۲۷۹ (۲) أخرجه مسلم ۱۸۲٤، ابن ماجه ۲۹۲۹، ترمذی ۸۳۳، ابو داؤد ۱۸۲۳ ،الدار قطنی ۲/۱۳۲۰، البیهقی ٥/٤۹،الدارمی ۲/۳۱ احمد ۲/٦۳ ،شافعی فی مسنده ۱/۳۰۱

(۱) یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

باب كراهية تزويج المحرم

حالت احرام میں نکاح کرنا یا کرانا جائز ہے یا نہیں؟۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اپنا نکاح کرنا اور دوسروں کا نکاح کرانا بھی جائز ہے البتہ وطی اور دواعی وطی محلل ہونے تک جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے نہ نکاح کرنا جائز ہے اور نہ نکاح کرانا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن عثمانؓ أن النبي ﷺ قال لا يَنكح المحرم ولا يُنكح** (۲) یعنی محرم نہ نکاح کرے اور نہ نکاح کرائے۔

دوسری دلیل۔ ابوعظفان بن ظریف کہتے ہیں کہ میرے ابا نے حالت احرام میں ایک عورت سے نکاح کیا تو عمر بن الخطابؓ نے ان کے نکاح کو رد کر دیا، جس کے الفاظ یہ ہیں: **تزوج امراة وهو محرم فرد عمر بن الخطابؓ نكاحه** (المؤطا ۷۸۱، البيهقي ٥/٦٦)۔

حنفیہ کی دلیل: **عن ابن عباسؓ ان النبي تزوج ميمونة وهو محرم** (۳) یعنی آپ ﷺ نے میمونہ سے نکاح اس حال میں کیا کہ آپ محرم تھے۔

اور **لا ينكح المحرم ولا ينكح** کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس شخص کے بارے میں ہے جو نکاح کے بعد خود کو قابو میں نہ رکھ سکے، کیونکہ حالت احرام میں وطی سے حج فاسد ہو جاتا ہے

---

(۱) أخرجه البخاري ۱۹۳۹، ابوداؤد ۲۳۷۲، ترمذي ۷۷۵، ابن ماجه ۱٦۸۲، البيهقي ٤/۲٦۳، احمد ۱/۲۱٥۔) (۲) أخرجه مسلم ۱٤۰۹، ابوداؤد ۱۸٤۱، ترمذي ۸٤۰، ابن ماجه ۱۹٦٦ مالك ۳٤۸، الدارمي ۲/۳۷، البيهقي ٥/٦٥ احمد ۱/٥۷.
(۳) أخرجه البخاري ٤۲٥۸، مسلم ۳۱٤۰، ترمذي ۸٤۲، ابوداؤد ۱۸٤٤، ابن ماجه ۱۹٦٥، الدارمي ۲/۳۷، البيهقي ۷/۲۱۰ احمد ۱/۲۲۱_

اور حالت احرام میں آپ ﷺ نے جو نکاح کیا تو ظاہری بات ہے کہ آپ ﷺ سے زیادہ کون اپنے نفس پر قابو رکھنے والا ہے۔ اور صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے، (ہدایہ ۲/ ۳۱۰)

لیکن ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے میمونہ سے نکاح حالت حلال میں کیا تھا نہ کہ حالت احرام میں، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ آپ نے نکاح حالت احرام ہی میں کیا تھا اور یہی روایت راجح ہے جس کے ترجیح کے متعدد ثبوت وشواہد ملتے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحاح ستہ میں مذکور ہے بیس سے زیادہ فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں، جس میں حالت حلال میں نکاح کا ثبوت نہیں ملتا۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن ٦/ ٣٥، طحاوی ١/ ٣٧٦، عمدة القاری ص ١٠/ ١٩٦۔

باب أكل الصيد للمحرم

محرم کیلئے شکار کرنا یا شکار کر کے کچھ کھانا، یا شکار میں مدد کر کے اس کے کھانے میں شریک ہونا سب بالاتفاق حرام ہے لیکن اگر ان سب کے بغیر کسی دوسرے آدمی نے شکار کیا تو اس کا محرم کیلئے کھانا جائز ہے یا نہیں؟۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر شکار محرم ہی کیلئے نہ کیا گیا ہو تو اس کا کھانا اس کے لئے جائز ہے سفیان ثوریؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں مطلق کھانا ناجائز ہے، وہ ﴿حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما﴾ کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں حالانکہ ان کا اس کے اطلاق سے استدلال صحیح نہیں ہے جیسا کہ آگے خود معلوم ہو جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن جابرؓ عن النبي ﷺ قال صيد البر لكم حلال**

(١) أخرجه ابوداؤد ١٨٥١، ترمذی ٨٤٦، نسائی ٢٨٢٤۔

وأنتم حرم مالم تصيدوه أو يُصدلكم۔(۱) ۔یعنی تمہارے لئے خشکی کا شکار حالت احرام میں جائز ہے جب تک کہ تم نے اس کا شکار نہ کیا ہو اور نہ ہی تمہارے لئے کیا گیا ہو۔

ابو حنیفه کا استدلال :ابو قتادہؓ کی روایت سے ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک غیر محرم صحابہ نے ایک گدھے کا شکار کیا اور اس کو کھایا، اور ان صحابہ کو کھانے کیلئے مدعو کیا جو حالت احرام میں تھے تو بعض نے کھایا اور بعض نے انکار کر دیا۔ پھر جب یہ قافلہ آپ ﷺ سے آملا تو انہوں نے اس کے بارے میں آپ ﷺ سے سوال کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا۔ **إنما هى طعمة أطعمكم الله** (۱) یعنی یہ ایسا کھانا تھا جو اللہ تعالیٰ نے تم کو کھلایا۔ بعض روایتوں میں اس کی بھی صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہ سے فتوی دینے سے پہلے پوچھا۔ **أشرتم أو اعنتم، أو أصدتم؟** ۔کیا تم نے اشارہ کیا یا مدد کی یا شکار کیا؟ ۔صحابہ نے کہا نہیں، تو آپ ﷺ نے **إنما هى طعمة أطعمكم الله** فرمایا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ضعیف ہے اس میں ایک راوی کے متکلم فیہ ہونے کی وجہ سے اور جس حدیث سے ہم نے استدلال کیا ہے وہ اصح ما فی الباب ہے اس لئے اس کو ترجیح ہوگی۔

باب الصلاة بعد الطواف فى الأوقات المنهية

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک طواف کے بعد کی دو رکعتیں مکروہ اوقات میں بھی ادا کی جا سکتی ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ رکعتیں اوقات مکروہہ میں ادا نہیں کی جا سکتیں اور یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل: **عن جبير بن مطعمؓ أن النبى ﷺ قال: يا بنى عبدمناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذ البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل ونهار** (۲)

---

(۲) البخاری ۱۸۲۳ ومسلم ابوداؤد ۱۸۵۲، نسائی ۲۸۱۲، ترمذی ۸۴۸) (۲) أخرجه أبو داؤد ۱۸۹۴، ترمذی ۸۶۸، ابن ماجه ۱۲۵٤، نسائی ۵۸۱، احمد ۱۶۷۳۷۔

یعنی اے عبد مناف تم کسی کو اس گھر کا طواف کرنے سے اور رات و دن کے جس حصہ میں چاہیں نماز پڑھنے سے نہ روکو۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ ان تمام احادیث النھی عن الصلاۃ بعد الفجر و بعد العصر سے استدلال کرتے ہیں جو صحاح ستہ کے تمام کتابوں میں منقول ہیں نیز حضرت عمرؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار بھی حنفیہ کی دلیل ہیں، جنہوں نے طواف کے بعد دو رکعت کو اوقات مکروہہ ہونے کی وجہ سے مؤخر کیا اور اوقات مکروہہ کے ختم ہونے کے بعد اس دو رکعت کو ادا کیا۔ دیکھیے: (**الموطا ۳۸۷، البخاری ۱/ ۲۲۰، وعمدۃ القاری ۹/ ۲۷۲**)۔

باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی

آپ ﷺ نے منی میں قصر کیا تھا یہ قصر کرنا سفر کی وجہ سے تھا یا ارکان حج میں سے ہونے کی بناء پر تھا؟۔

امام مالکؒ کے نزدیک منی میں قصر کرنا مناسک حج کی بناء پر تھا۔ جمہور علماء کی نزدیک یہ قصر سفر کی بناء پر تھا۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے منی میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز میں مقیمین کو نماز پوری کرنے کی ہدایت نہیں فرمائی۔ جب کہ آپ ﷺ کا معمول تھا کہ اگر آپ ﷺ مسافر ہوتے تو آپ مقیمین کو سلام پھیرنے کے بعد اتمام صلاۃ کا حکم فرماتے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصر سفر کی وجہ سے نہ تھا۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا جیسا کہ سفر میں نماز قصر کی جاتی ہے۔ چنانچہ عمر بن خطابؓ جب اپنے خلافت کے زمانہ میں حج کرنے کیلئے تشریف لائے تو دو رکعت لوگوں کو پڑھا کر پھر گئے اور فرمایا **یا اھل مکۃ أتموا صلاتکم فانا قوم سفر** (جمع مسافر) (**مؤطا ۳۲۹**) **یعنی اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کرو کیونکہ ہم لوگ مسافر ہیں۔**

باب فی ترتیب المناسک الأربعة

دسویں ذوالحجہ کو حاجیوں کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں۔(۱) رمی (۲) قربانی (۳) حلق یا قصر (۴) طواف زیارت۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک شروع کے تین میں ترتیب واجب ہے اور ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان میں ترتیب واجب نہیں ہے البتہ امام مالک کے نزدیک اگر حلق کو رمی پر مقدم کیا تو دم واجب ہے کیونکہ ان کے نزدیک رمی کو حلق پر مقدم کرنا واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن ابن عباسؓ قال :ماسئل رسول ﷺ یومئذ عن تدم شیئاً قبل شئی إلاقال لاحرج لاحرج،** (طحاوی ۳۵۹)، یعنی آپ ﷺ سے اس دن حج میں کسی چیز کو کسی پر مقدم کرنیکے بارے میں نہیں پوچھا گیا مگر یہ کہ آپ کہتے کہ کوئی حرج نہیں۔یعنی کسی بھی چیز کو کسی بھی چیز پر مقدم و مؤخر کرنے کے بارے میں پوچھا جاتا کہ اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ فرماتے کوئی حرج نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ ابن عباسؓ کے فتوے سے استدلال کرتے ہیں **من قدم شیئاً من حجه أو أخره فلیهرق لذالك دما**۔(مصنف ابن ابی شیبہ والطحاوی)، یعنی جس نے اپنے حج میں کسی چیز کو پہلے کرلیا یا اس کو مؤخر کردیا تو چاہئے کہ وہ دم بہائے۔ابن عباسؓ کا یہ فتوی ان کی روایت کے خلاف ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ لاحرج سے مراد وجوب دم کی نفی نہیں ہے بلکہ محض گناہ کی نفی ہے۔

باب الجمع بین الصلاتین

حج کے موقع پر ظہر کے وقت میں ظہر کے ساتھ عصر پڑھی جاتی ہے اور مزدلفہ میں مغرب،

عشاء کے وقت میں عشاء کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اس کیلئے بالاتفاق چار شرائط ہیں۔ ۱، احرام حج۔ ۲، تقدیم الظہر علی العصر۔ ۳، الوقت والزمان یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔ ۴، مکان یعنی وادیٔ عرفہ یا اس کے آس پاس کا علاقہ۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا اور امیر یا اس کے نائب کا ہونا بھی شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ دونوں شرائط نہیں ہیں لہذا اگر کوئی تنہا پڑھتا ہے تو بھی جمع بین الصلاتین کرسکتا ہے۔ ایسے ہی عدم امیر کی صورت میں بھی جمع بین الصلاتین کرسکتا ہے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **وكان ابن عمرؓ إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما (بخاری)** یعنی ابن عمر کی جب امام کے ساتھ نماز فوت ہوجاتی تو جمع بین الصلاتین کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ محافظت علی الوقت کی فرضیت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے، اس لئے اس کو "ماورد بہ الشرع" کے علاوہ کسی صورت میں چھوڑنا جائز نہیں ہوگا اور جمع بین الصلاتین امام (آپ ﷺ) کے ساتھ اور جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے لہذا اس کے بغیر جمع بین الصلاتین جائز نہیں ہوگی۔

باب الإفاضة (روانگی) من قبل طلوع الشمس

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے طلوع شمس سے پہلے اور اسفار کے بعد (صبح روشن ہوجائے) روانہ ہونا چاہئے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے پہلے روانہ ہونا مستحب ہے۔

جمہور کی دلیل: حضرت جابرؓ کی ایک طویل حدیث ہے جس کے آخر میں وہ مزدلفہ سے روانگی کے بارے میں فرماتے ہیں: **فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً** (مسلم) یعنی

جب تک خوب روشنی نہ ہو جاتی تب تک آپ ﷺ ٹھہرے رہتے۔

باب ماجاء فی تقلید الغنم

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں بھی قلادہ لٹکا یا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بکریوں میں قلادہ مشروع نہیں ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل: عن عائشةؓ قالت :كنت أفتل قلائد هدی رسول الله ﷺ كلها غنما(۱) یعنی میں رسول اللہ کی ھدی کے تمام بکریوں کو قلادہ پہناتی تھی۔

حنفیہ ومالکیہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں "غنما" کا اضافہ اس حدیث کے ایک روای اسود بن یزید کا تفرد ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ ﷺ سے بکریاں لے جانا ثابت ہی نہیں ہے نیز بکری کمزور جانور ہوتی ہے، اور یہ عقلاً بعید ہے کہ اس کو قلادہ پہنایا جائے، یا ممکن ہے کہ یہ قلادہ نعلین کا نہ ہو بلکہ کپڑے کا کوئی ٹکڑا، یا اون وغیرہ ہو، اور اس میں حنفیہ کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

امام احمدؒ کے نزدیک بدنہ کی سواری عندالحاجۃ جائز ہے۔ یہی ایک روایت امام شافعیؒ کی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک ضرورت کے وقت بدنہ کی سواری کراہت کے ساتھ جائز ہے اور یہی دوسری روایت امام شافعیؒ کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بدنہ کی سواری کرنا ضرورت کے وقت بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر انتہائی مجبوری ہو تو جائز ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن انسؓ أن النبی ﷺ رأی رجلا یسوق بدنة فقال

---

(۱) أخرجه البخاری ۱۷۰۳، ابو داؤد ۱۷۵۹، نسائی ۲۷۷۵، ترمذی ۹۱۴۔

لها ارکبها الخ (۱)

حنفیہ کی دلیل: حضرت جابرؓ کی روایت کے اس آخری ٹکڑے سے ہے: ارکبها بالمعروف إذا أُلْجِئتَ إليها (مسلم ج ا ص ۴۲۶) یعنی تو اس پر بھلائی کے ساتھ سوار ہو جبکہ اس کے لئے انتہائی مجبور ہو۔

باب ماجاء فی الحلق والتقصیر

حلق وقصر کی مقدار واجب کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک پورے سر کا قصر یا حلق واجب ہے، اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا قصر یا حلق واجب ہے۔

امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا حلق یا قصر کافی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک دو یا تین بالوں کا قصر کافی ہے۔

یہ اختلاف بالکل ویسے ہی ہے جیسے مسح رأس کے بارے میں ہے، کیونکہ اس اختلاف کی بنیاد ایک اصولی اختلاف پر ہے وہ اصولی اختلاف یہ ہے کہ جب شارع کا کوئی حکم کسی محل سے متعلق ہو تو وہ اسکے کتنی ادائیگی سے اس سے فریضہ ساقط ہو جائے گا؟ امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربع مقدار کافی ہے۔ امام مالک واحمد کے نزدیک پورے محل کا استیعاب ضروری ہے اور یہاں شارع نے مطلق قصر وحلق کا حکم دیا ہے کوئی مقدار متعین نہیں کی ہے چنانچہ ائمہ نے اپنے اصول کے مطابق اس کے مقدار کی تعیین کی۔

باب فی الطیب قبل الزیارة

امام مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت سے پہلے خوشبو لگانا جائز نہیں ہے۔ یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ حنفیہ میں سے امام طحاویؒ اور امام محمدؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

(۱) أخرجه البخاری ۱۶۸۹، مسلم فی الحج ابو داؤد ۱۷۶۰، نسائی ۲۷۹۶۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ایک روایت میں احمدؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

جمہور کی دلیل: عن عائشة قالت: طيبت رسول الله ﷺ قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك۔ (۱)

یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو احرام سے پہلے اور نحر کے دن طواف کعبہ سے پہلے مشک کی خوشبو لگائی۔

امام مالکؒ کی دلیل: قیس بنت محصنؓ کی روایت ہے أن رسول الله ﷺ قال من لم يفض إلى البيت من عشية هذه فليدع الثياب والطيب (الطحاوی ۱/۳۵۶) یعنی جو اس شام کو گھر روانہ نہ ہو (بلکہ ابھی طواف زیارت کا ارادہ ہو) تو کپڑا اور خوشبو ترک رکھنا چاہئے۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاۃ متکلم فیہ ہیں اس لئے یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس کے برعکس جمہور کی حدیث اصح مافی الباب ہے۔

باب الحج عن الشيخ الكبير والميت

امام مالکؒ کے نزدیک باحیات شخص کی جانب سے عندالعجز نیابت فی الحج درست نہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک عندالعجز نیابت فی الحج درست ہے۔ میت کی جانب سے بالاتفاق درست ہے البتہ ائمہ کے نزدیک اس کی تشریح مختلف فیہ ہے، مزید تفصیل کیلئے دیکھیے عمدۃ القاری ۱۰/۲۱۳۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ "خثعم" کی ایک عورت آپ ﷺ کے پاس آئی اور کہا یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہو گیا لیکن وہ اتنے بوڑھے ہو گئے ہیں کہ اونٹ کے پیٹھ پر قائم نہیں رہ سکتے، تو آپ ﷺ نے فرمایا حجي عنه (۲) (یعنی ان کی طرف سے تو حج کر)

---

(۱) أخرجه البخاري ۱۵۳۹، مسلم، ابو داؤد ۱۷۴۵، نسائی ۲۶۸۸، ترمذی ۹۲۰) (۲) ترمذی بخاری مسلم۔

امام مالک ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾ مطلق ہونے سے استدلال کرتے ہیں۔
لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے، اگر اس آیت کو مطلق مان لیا جائے تو اپنے نابالغ اولاد وغیرہ کی طرف سے صدقہ فطر بھی واجب نہ ہونا چاہیے۔

باب العمرة واجبة أم لا؟

امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک عمرہ سنت مؤکدہ ہے، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک واجب ہے۔ بعض حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ واحمدؒ دلیل: آیت قرآنی أتموا الحج والعمرة لله ہے۔

امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل: عن جابر أن النبی ﷺ سئل عن العمرة أ واجبة هی؟ قال: لا، وأن يعتمر وهو أفضل، (ترمذی ۹۳۸)۔ آپ ﷺ سے عمرہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا واجب ہے؟ آپ ﷺ نے جواب دیا نہیں عمرہ کرنا افضل ہے۔ یہ حدیث آیت اتموا الحج والعمرة کی تفسیر ہے کیونکہ اس آیت سے سائل نے بھی عمرہ کو واجب سمجھا اسی لئے تو اس نے کہا أواجبة هی؟ لیکن آپ ﷺ نے لا: کے ذریعہ نفی کردی۔

باب الإحصار من المضى الى بيت الله

دشمن بالاتفاق بیت اللہ کی زیارت سے مانع ہے۔ کیا مرض وغیرہ سے بھی احصار (روکنا) متحقق ہوجائے گا؟۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرض وغیرہ سے بھی احصار ثابت ہوجاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک احصار صرف دشمن ہی سے متحقق ہوتا ہے نہ کہ مرض وغیرہ سے۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى﴾، جمہور کہتے ہیں کہ یہ آیت سن (۶) ہجری میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی،

جس وقت احصار عدو پیش آیا تھا، لہذا یہ آیت احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں پائی جاتی ہے کیونکہ یہ دونوں مانع عن الحج ہیں لہذا دونوں کا حکم برابر ہوگا۔

باب ماجاء فی أن القارن کم یطوف

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہیں۔ (۱) طواف عمرہ جس کے بعد سعی کی جائے گی۔ ۲، طواف قدوم (جو سنت) ہے۔ ۳، طواف زیارت جو رکن حج ہے، اس کے بعد سعی ہوگی۔ ۴، طواف وداع جو واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر تین طواف ہیں، (۱) طواف قدوم۔ ۲، طواف زیارت۔۔ ۳، طواف وداع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف عمرہ کا طواف زیارت میں تداخل ہو جاتا ہے، یعنی ان کے نزدیک طواف عمرہ الگ سے نہیں کیا جائے گا بلکہ طواف زیارت سے وہ بھی ادا ہو جائے گا اور دونوں کیلئے سعی بھی ایک ہوگی۔

دلیل ائمہ ثلاثہ: **عن جابر أن رسول الله ﷺ قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافاً واحداً** (۱) ۔اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ طواف عمرہ الگ سے نہیں مشروع ہے، بلکہ طواف حج (زیارت) ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔

(۲) **عن ابن عمرؓ قال: من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد عنهما** (۲) یعنی جس نے حج اور عمرہ کا احرام باندھا اس کو ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے۔

حنفیہ کی دلیل ۔ابراہیم بن محمد بن الحنفیہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ کے ساتھ طواف کیا اور مرے والد صاحب قارن تھے چنانچہ انہوں نے دونوں (حج وعمرہ) کیلئے طواف کیا،

---

(۱) أخرجه ترمذی ۹۰۷، النسائی ۲۹۳۱۔(۲) (ترمذی ۹۰۸، نسائی ۲۹۲۹۔

اور دونوں کیلئے سعی کی، والد صاحب نے مجھے بتایا کہ حضرت علیؓ نے ایسا ہی کیا، اور علیؓ نے والد صاحب کو بتایا کہ **إن رسول الله ﷺ فعل ذلك (سنن کبری للنسائی)**

(۲) حضرت علی کے بارے میں مروی ہے کہ **إنه طاف لهما (الحج والعمرة) طوافين وسعى لهما سعيين وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ صنع (الدار قطنی ۱/ ۲۶۳)** ان دونوں حدیثوں کو بعضوں نے ضعیف کہا ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسرے کیلئے مؤید ہیں جس کی وجہ سے وہ قابل استدلال ہو جاتیں ہیں۔

(۳) **إن علياً وابن مسعودؓ قالا في القارن: يطوف طوافين۔** اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جو حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہیں۔ تفصیل کیلئے دیکھئے (نصب الرایۃ ۳/ ۱۱۰)۔ ان تمام احادیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قارن کیلئے مستقل طور پر الگ سے عمرہ کیلئے طواف کرنا لازم ہے وہ حج کے طواف میں مدغم نہ ہوگا۔ حضرت جابر کی حدیث کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس میں طواف سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدوم کا تداخل ہو گیا۔ **وهكذا السعی ۔ والله اعلم۔**

باب المحرم يموت في إحرامه

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر محرم حالت احرام میں مرجائے تو اس کا احرام باقی رہتا ہے لہذا مرنے کے بعد بھی اس کا سر نہ ڈھانکا جائے گا اور نہ ہی اس کو خوشبو لگائی جائے گی۔

امام ابوحنيفةؒ اور امام مالكؒ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے، لہذا محرم کے مرنے کے بعد اس کو خوشبو وغیرہ لگایا جاسکتا ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک سفر میں ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے تو ایک آدمی کو دیکھا جو اپنے اونٹ سے گر گیا جس کی

وجہ سے اس کی گردن ٹوٹ گئی، پھر وہ مر گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبه ولا تخمروا رأسه (۱) یعنی اس کو پانی اور بیری کی پتی سے غسل دو اور اس کو کفناؤ اور اس کے سر کو مت ڈھاکو۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعوله (۲)

اس سے واضح ہوتا ہے کہ احرام موت سے منقطع ہو جائے گا کیونکہ مردہ سے صرف مذکورہ تین چیزیں منقطع نہیں ہوتیں ہیں اور باقی ہر چیز منقطع ہو جاتی ہیں۔

چہرہ ڈھانکنے کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود (الدارقطني ۲/۲۹۷۔) جس حدیث سے شوافع و حنابلہ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی کیونکہ ولا تخمروا رأسه کے آگے یہ بھی فرمایا فإنه يبعث يوم القيامة يهلل ويلبى۔ فإنه کی ضمیر اس فعل (عدم تخمیر رأس) کے اس کے ساتھ خاص ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

باب المبيت في المنى

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک منی میں رات گذارنا واجب ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے ترک کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک ایک درھم اور امام مالکؒ کے نزدیک دم واجب ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منی میں رات گذارنا سنت مؤکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت یہی ہے۔

---

(۱) أخرجه البخاري ۱۲۶۸، مسلم في كتاب الحج ۔ ابو داؤد ۲۸۳۸۔ (۲) (مسلم، ترمذی، داؤد، نسائی۔

كتاب الجنائز

الجنازة: بكسر الجيم وفتحها ،وقيل بالفتح للميت، وبالكسر للنعش، وقيل عكسه ،والجمع جنائز .وهو مشتق من جنز بفتح الجيم. (المجموع ٥/٩٤)

باب ماجاء فی کم کفن المیت

میت کو بالاتفاق تین کپڑوں میں کفن دیا جائے گا اور اگر عورت ہے تو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا، البتہ امام مالکؒ عورت کے حق میں سات کپڑے کے استحباب کے قائل ہیں۔ لیکن وہ تین کپڑے کیا ہوں گے اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں۔

ابو حنیفۃؒ و مالكؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں لفافہ، ازار، قمیص، البتہ امام مالکؒ ازار کے بجائے عمامہ کے استحباب کے قائل ہیں۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: عن عائشةؓ كفن النبی ﷺ فی ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة ،(١) ، اس میں صراحتاً قمیص کی نفی ہے اور عمامہ کی نفی ہے جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

حنفیہ کی دلیل: عن ابن عباسؓ قال :كفن رسول الله ﷺ فی ثلاثة أثواب نجرانية (اسم علاقہ) الحلة ثوبان وقميصه الذی مات فيه (ابوداؤد) اس حدیث میں صراحۃً قمیص کا ذکر ہے اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو قمیص کی نفی ہے وہ بایں معنی

---

(١) أخرجه البخاری ١٢٣٧، مسلم ٩٤١، ترمذی ٩٩٦، نسائی، ابوداؤد ٣١٥١، ابن ماجه ١٤٦٩

ہے کہ آپ کو الگ سے قمیص نہیں پہنائی گئی تھی بلکہ جو قمیص آپ ﷺ کے جسم مبارک پر تھی اسی میں کفن دے دیا گیا۔ نیز حضرت جابر بن سمرہؓ سے صراحتاً مروی ہے **کفن النبی ﷺ فی ثلاثة أثواب قميص وإزار ولفافة** نیز حضرت ابوبکرؓ کا اثر حنفیہ کے مذہب کی مؤید ہے۔ نیز حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے عبداللہ بن سلول کے وفات کے بعد اس کے بیٹے کو قمیص دی تا کہ وہ اپنے باپ کو اس میں کفنائیں۔

باب المشی أمام الجنازة

جنازہ کے دائیں بائیں آگے پیچھے ہر جانب چلنا بالاتفاق جائز ہے لیکن افضلیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً جنازے آگے چلنا افضل ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پیدل چلنے والے کیلئے جنازہ کے آگے چلنا اور سوار کیلئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی دلیل: **عن مغيرة بن شعبةؓ أن النبي ﷺ قال: الراكب خلف الجنازة والماشي** (پیدل چلنے والا) **حيث يشاء منها،(۱)**

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن مسلم عن أبيه قال رأيت النبي ﷺ وأبابكرؓ وعمرؓ يمشون امام الجنازة(۲)۔**

ابوحنیفہؒ کی دلیل: **عن برا بن عازبؓ قال أمرنا النبي ﷺ بسبع ونهانا بسبع أمرنا بإتباع الجنائز الخ۔(البخاری فی الجنائز ۱۲۳۹ ، مسلم فی اللباس والزينة)** اس کے علاوہ اور متعدد احادیث وآثار ہیں جس سے ابوحنیفہؒ کے مذہب کی ترجیح ہوتی ہے

---

(۱) أخرجه ترمذی ۱۰۳۱، نسائی ۱۹۳۸ ابوداؤد ۳۱۸۰۔ ابن ماجه ۱۴۸۱ (۲) ترمذی ۱۰۰۷، ابن ماجه ۱۴۲۸، ابو داؤد ۱۳۷۹۔

اور جس حدیث سے مالکؒ واحمدؒ نے استدلال کیا ہے وہ ہمارے خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اسی میں الماشي حيث يشاء منها مذکور ہے اور ہم نے دیگر روایت سے الماشی خلف الجنازہ کو ترجیح دی۔

باب صلاة الجنازة للغائب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ درست نہیں ہے۔

دلیل شوافع وحنابلہ: عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ صلى على النجاشي وكنت في الصف الثاني أو الثالث، یعنی رسول اللہ ﷺ نے نجاشی پر نماز جنازہ پڑھی اور میں دوسری یا تیسری صف میں تھا۔

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس حدیث کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) نجاشی بادشاہ کی غائبانہ نماز جنازہ اس لئے پڑھی گئی کیونکہ ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی تھی۔

(۲) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاشی بادشاہ کے جنازہ اور آپ ﷺ کے درمیان کوئی حجاب نہیں تھا یہاں تک نجاشی کا جنازہ آپ کے سامنے ظاہر ہوگیا تھا۔

(۳) یہ اس نجاشی کی خصوصیت تھی کیونکہ اگر غائبانہ نماز جنازہ مشروع ہوتی تو ایک بڑی تعداد صحابہ کی جو مدینہ میں وفات پائی تھی ان پر بھی آپ ﷺ نماز جنازہ پڑھتے لیکن آپ ﷺ نے ان میں سے کسی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ اسی لئے حنفیہ کہتے ہیں کہ غائبانہ جنازہ صرف نجاشی اور معاویہ المزنی کے ساتھ خاص تھی اس کے علاوہ کسی کیلئے مشروع نہیں ہے۔

باب القراءة على الجنازة بفاتحة الكتاب

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک قراءت فاتحہ نماز جنازہ میں فرض ہے۔

حنفیہ ومالکیہ قراءت فاتحہ کا نماز جنازہ میں قائل نہیں ہے۔

دلیل شوافع اور حنابلہ: عن عباسؓ أن النبی ﷺ صلی بھم علی جنازۃ فکبر، ثم قرأ بأم القران، فجھر بہ (۱)۔ یعنی آپ ﷺ انہیں نمازہ جنازہ پڑھائی چنانچہ تکبیر کہی پھر سورۂ فاتحہ پڑھی پس اس کو زور سے پڑھا۔

حنفیہ ومالکیہ کی دلیل: عن نافع أن عبداللہ بن عمرؓ کان لا یقرأ فی الصلاۃ علی الجنازۃ (المؤطا)۔

قراءت فاتحہ جنازہ میں واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ صحابۂ کرام سے مختلف عمل منقول ہے بعض صحابۂ کرام پڑھتے تھے اور بعض نہیں پڑھتے تھے یہ جواز کی علامت ہے۔ نیز آپ ﷺ نے کہیں اس کی تاکید بھی نہیں کی، زیادہ سے زیادہ بنیتِ دعاء پڑھی جاسکتی ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا معمول ہی نہیں تھا۔ ویسے امام شافعی کے کلام سے استحباب معلوم ہوتا ہے چنانچہ وہ "الام" میں فرماتے ہیں: وأحب إذا کبر علی الجنازۃ أن یقرأ بأم القرآن بعد التکبیرۃ الأولی یعنی میں پسند کرتا ہوں کہ جب جنازہ پر تکبیر کہی جائے تو تکبیر اولی کے بعد فاتحہ پڑھا جائے لیکن شافعیہ کے نزدیک قراءت فاتحہ جنازہ میں فرض ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: فقراءۃ الفاتحۃ فرض فی صلاۃ الجنازۃ بلا خلاف عندنا، (المجموع ۱۸۸/۵)۔

باب الصلاۃ علی المیت فی المسجد

امام ابوحنیفۃؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں جنازہ کی نماز مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ مسجد کے کسی طرح آلودہ

---

(۱) أخرجہ البخاری ۱۳۳۵، ابوداؤد ۳۱۹۸، ترمذی ۱۰۰۷، البیھقی ۳۸/۴، الحاکم ۳۵۸/۱۔

ہونے کا خدشہ نہ ہو۔

شوافع وحنابلہ کی دلیل۔ **عن أبي هريرةؓ أن النبي ﷺ قال من صلى جنازة في المسجد فلا شيء (أخرجه ابوداؤد ۳۱۸۹، البيهقي ۲۰/٤)** ۔یعنی جو مسجد میں نماز جنازہ پڑھے تو کوئی بات نہیں۔نیز حضرت عائشہؓ سے آپ ﷺ کا یہ عمل منقول ہے، **قالت صلى رسول الله ﷺ على سهيل بن بيضاء في المسجد.** (۱)

حنفیہ ومالکیہ کی دلیل : عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہود ایک مرد اور عورت کو آپ ﷺ کے پاس لائے جنہوں نے زنا کیا تھا، آپ ﷺ نے انہیں رجم کا حکم دیا **فرجما قريبا من موضع الجنائز عند المسجد (البخاری)** یعنی جنازہ پڑھنے کی جگہ کے قریب مسجد کے پاس ان کو رجم کیا گیا۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں نماز جنازہ پڑھنے کیلئے جگہ مخصوص تھی، جو مسجد کے علاوہ تھی۔

شوافع وغیرہ کا حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ سنن ابوداؤد کے بعض روایتوں میں **فلا شئی له** آیا ہے تو اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس (مصلی علی الجنازۃ فی المسجد) کے لئے کوئی چیز (ثواب) نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بارش یا آپ ﷺ کے حالت اعتکاف میں ہونے پر محمول ہو سکتی ہے۔

چنانچہ حضرت عائشہؓ نے جب سعد بن ابی وقاصؓ کے جنازہ کو مسجد میں لے جانے کا حکم دیا تا کہ ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے **فأنكر الناس ذلك عليها** تو لوگوں نے اس سے انکار کر دیا۔اس سے خوب واضح ہو جاتا ہے کہ صحابۂ کرام مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے لامحالہ ان کے پاس کوئی دلیل رہی ہوگی۔

باب الصلاة على الشهيد

اگر حالت جنابت میں شہادت واقع ہوئی ہو تو بالاتفاق اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، لیکن

---

(۱) مسلم، نسائی، ترمذی ۱۰۳۳، ابوداؤد ۳۱۸۹، ابن ماجه ۱۵۱۸۔

شہید پر نماز جنازہ کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہید پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شہید پر جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل۔ عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ أمر في قتلى أحد بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا۔(۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء کو ان کے خون کے ساتھ دفن کا حکم دیا ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی گئی اور نہ ان کو غسل دیا گیا۔

حنفیه ومالکیه کے دلائل: سب سے پہلے استدلال آیت قرآنی سے ہے ﴿وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم﴾ (سورہ توبہ)۔ یہ آیت مطلق ہے جو شہید وغیر شہید دونوں کو شامل ہوگی۔

(۲) ابوداؤد میں یہ حدیث منقول ہے صلى النبي ﷺ على قتلى أحد (ابوداؤد)

(۳) عن عقبة بن عامرؓ أن النبي ﷺ خرج يوما فصلى على أهل أحد صلاته على الميت۔(۲) جس حدیث سے شوافع وحنابلہ نے استدلال کیا۔ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے خود نماز نہ پڑھی ہو کیونکہ آپ شدید زخمی تھے اور صحابہ نے نماز پڑھی ہو۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کے علاوہ کسی پر منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ دس دس شہید پر ایک ساتھ نماز پڑھی اس لئے راوی۔ نے "فلم يصل عليهم" روایت کی۔

---

(۱) البخاری ۱۲۴۷، ابوداؤد ۳۱۳۸، ترمذی ۱۰۳۶، نسائی، ابن ماجه ۱۵۱٤، البیهقی ٤/۳٤ ۔(۲) أخرجه البخاری ۱۳٤٤، مسلم ۲۲۹٦، ابو داؤد ۳۲۲۳، البیهقی ٤/۱٤، الدار قطنی ۲/۸۷۔

(۳) تیسرا جواب جو سب سے راجح ہے وہ یہ ہے کہ اس وقت شہداء پر نماز جنازہ واجب نہ تھی۔ لیکن بعد میں آپ سے شہداء پر نماز جنازہ پڑھنا ثابت ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ یہ حدیث منسوخ ہے، چنانچہ خرج یوما فصلی علی أهل أحد صلاته علی المیت (البخاری) یہ حدیث اس کے ناسخ ہونے پر واضح طور پر دلالت کرتی ہے۔ نیز نماز پڑھنا اثبات ہے نہ پڑھنا نفی ہے اور یہاں اثبات کو ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

امام مالکؒ کے نزدیک دفن کے بعد قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں ہے چاہے وہ بغیر نماز جنازہ کے دفن کیا گیا ہو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے قبر پر نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے۔ کب تک پڑھ سکتا ہے اس سلسلہ میں شوافع کے یہاں چھ قول ہیں کما قال النووی (المجموع ۵/۲۷) لیکن راجح یہ ہے کہ ایک مہینہ تک پڑھ سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ولی کیلئے اجازت ہے کہ وہ اگر جنازہ میں شریک نہ ہوا ہو تو وہ پڑھ سکتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اعضاء کے صحیح وسالم ہونے کا اندازہ ہو، اس کے علاوہ حنفیوں کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

حنفیہ کی دلیل۔ عن أنس بن مالکؓ أن النبی ﷺ نهی أن یصلی علی الجنائز بین القبور، (مجمع الزوائد)، یعنی آپ ﷺ نے قبروں کے درمیان جنازہ کی نماز پڑھنے سے منع کیا۔ جب قبروں کے درمیان نماز پڑھنا جائز نہیں تو قبر پر بدرجہ اولی پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ نیز امت کا تعامل ہمارے مذہب پر دال ہے کہ کسی نے آنحضرت ﷺ کے روضۂ اقدس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی۔

شوافع وحنابلہ کی دلیل۔ من رأی النبی ﷺ ورأی قبرا منتبذا فصف

أصحابه فصلى عليه (البخاری ومسلم وترمذی ۱۰۴۵)۔ یعنی جو شخص نبی ﷺ کو دیکھتا کہ نبی ﷺ نے کوئی دور دراز تنہا قبر دیکھی۔ (تو وہ دیکھتا) کہ نبی ﷺ اپنے صحابہ کی صف بندی کر کے اس کی نماز جنازہ پڑھتے۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپ تمام مؤمنین کے ولی ہیں چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا أنا أولى بكل مؤمن، (ابوداؤد کتاب البیوع ۳۳۴۳)

باب ماجاء فی شکل القبر

ا۔ ا شافعیؒ کے نزدیک قبر کو مسطح و مربع بنانا افضل ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبر کو کوہان نما بنانا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل۔ عن أبی وائل أن علیاً قال لأبی الهياج الأسدی: أبعثك على مابعثنی النبی ﷺ: أن لاتدع قبرا مشرفا إلا سويته، (۱)، یعنی حضرت علیؓ نے ابوالھیاج الاسدی۔ سے کہا کہ میں تجھ کو اس کام پر بھیجتا ہوں جس پر آپ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا وہ یہ ہے کہ تو بلند قبر کو برابر کر کے ہی چھوڑے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل :عن سفيان التمار قال: رأيت قبر النبی ﷺ مسنما (أخرجه البخاری والبيهقی) یعنی میں نے آپ ﷺ کی قبر اونٹ کے کوہان کی طرح بلند دیکھی۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں ابوبکرؓ و عمرؓ کی قبر کے بارے میں بھی "مسنمة" کا ذکر ہے، جمہور کا مذہب انتہائی راجح ہے اسی وجہ سے بہت سے شوافع نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں: وهو قول ابی حنيفة ومالك واحمد والمزنی والكثير من الشافعية.(من حاشية شرح المهذب ۵/۲۵۹)۔

---

(۱) أخرجه مسلم فی كتاب الجنائز ترمذی ۱۰۵۴، ابوداؤد ۳۲۱۸۔

باب زيارة القبور للنساء

عورتوں کیلئے زیارت قبور مالکیہ وشافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مطلقا ممنوع ہے چاہے بوڑھی ہو یا جوان، چاہے کسی طرح کے جہالت یا خرافات یا فتنے وغیرہ کا خوف ہو یا نہ ہو۔

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت مکروہ کی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک اگر فتنے وغیرہ کا خوف نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے **كما قال السرخسي والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة فی حق الرجال والنساء جميعا (المبسوط)**۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن أبی هريرةؓ أن رسول الله ﷺ لعن زوّارات القبور** (ترمذی ۱۰۶۵، ابن ماجه)۔ یعنی آپ ﷺ نے قبر کی زیارت کرنے والیوں پر لعنت کی ہے۔

حنفيه كی دليل: حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول میں ان سے (مردوں) کیا کہوں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا **قولی السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين الخ**، یعنی حضرت عائشہؓ نے آپ ﷺ سے زیارت قبور کے وقت کیا کلمات کہیں اس کے بارے میں استفسار کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "قولی السلام" الخ جو عورتوں کے قبر کی زیارت کے جواز پر دال ہے۔

نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ایک عورت کے پاس سے گذرے جو قبر کے پاس رو رہی تھی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا، **اتقی الله واصبری عند الصدمة الأولی**، لیکن زیارت سے کسی طرح منع نہیں کیا۔

نیز حضرت عائشہؓ کا اپنے بھائی عبد الرحمان بن ابی بکرؓ کی قبر پر آنے کا پھر چند شعر کہنے کا واقعہ مشہور ہے، جو عورتوں کے زیارت قبور کے جواز کو بتلاتا ہے۔ (ترمذی باب فی زیارۃ القبور للنساء)

جس حدیث سے شافعیہ وحنابلہ نے استدلال کیا ہے وہ ابتداء اسلام کے زمانہ کا واقعہ ہے کیونکہ اس وقت اسلام راسخ نہ ہونے کی وجہ سے قبر کو بتوں کی عبادت کا بدل سمجھنے کا خطرہ تھا۔

باب رفع اليدين على الجنازة

نماز جنازہ میں پہلی تکبیر میں بالاتفاق دونوں ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔لیکن بقیہ تکبیرات میں امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ کے نزدیک ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے۔

امام شافعیؒ وامام احمدؒ کے نزدیک بقیہ تکبیرات میں بھی ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

دلیل امام شافعیؒ واحمدؒ: عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ إذاصلی علی الجنازة رفع یدیه فی کل تکبیرة ، (الدار قطنی ۲/۷۵) یعنی نبی کریم ﷺ جب جنازہ پڑھتے تو ہر تکبیر میں اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے۔

حنفیہ ومالکیہ کی دلیل: عن أبی هریرةؓ کان رسول ﷺ إذاصلی علی الجنازة رفع یدیه فی اول تکبیرة (ترمذی ۱۰۸۷) حضرت ابن عباسؓ سے یہی حدیث مروی ہے لیکن اس میں ''ثم لایعود'' کا اضافہ ہے۔(الدار قطنی ۲/۷۵۔)

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، ترفع الأیدی فی سبع مواطن، افتتاح الصلاة الخ ،اس میں افتتاح الصلاة، استقبال البیت ،الصفا والمروة، الموقفین کا ذکر ہے لیکن اس میں بھی نماز جنازہ یا درمیان صلاۃ کہیں ہاتھ اٹھانے کا ذکر نہیں ہے۔ نیز ابن عمرؓ ،حضرت علیؓ وابن مسعودؓ کا اثر حنفیہ کے مذہب کی تائید کرتا ہے۔واضح رہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت کا ہے ورنہ جائز دونوں فریقین کے نزدیک دونوں طریقے ہیں اور فریقین میں سے کسی کے پاس صحیح وصریح حدیث نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

کتاب النکاح

باب ماجاء لانکاح إلابولی

عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے یا نہیں؟۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر عورت آزاد اور عاقلہ ہو تو اپنا نکاح خود کرسکتی ہے، ولی کا ہونا ضروری نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت کے ایجاب وقبول سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ولی کا ہونا ضروری ہے چاہے عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، ثیبہ ہو یا عاقلہ، یا مجنونہ، ہر حال میں ولی کا ہونا ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: عن أبی موسیٰؓ قال: "قال رسول اللہ ﷺ: لانکاح إلا بولی" (۱)

(۲) عن عائشۃؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: "أیما امرأۃ نکحت بغیر إذن ولیھا فنکاحھا باطل الخ" (۲)

(۳) وانکحوا الایٰمیٰ منکم (النور ۳۲)۔ اس آیت میں اولیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ غیر شادی شدہ کا نکاح کریں۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ أیامیٰ أیم کی جمع ہے، جس کے معنی من لازوج لہ کے ہیں اور زوج کا اطلاق مرد وعورت دونوں پر ہوتا ہے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں کا نکاح ولی کو کرنا چاہئے۔ لیکن مرد کو خود اپنا نکاح کرنے کی اجازت ہے تو عورت کو بھی اجازت ہوگی، یہ امر استحبابی ہے نہ کی وجوبی۔

---

(۱) ترمذی ۱۱۰۱ ابوداؤد ۲۰۸۵ ابن ماجہ ۱۸۸۱ الدارمی ۱۳۷/۲ احمد ۳۹۴/۴ الحاکم۔

(۲) ترمذی ۱۱۰۲ ابن ماجہ ۱۸۷۹ ابوداؤد ۲۰۸۳۔

حنفیہ کی دلیل: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن﴾ (البقرة ۲۳۲) ۔یعنی جب تم عورتوں کوطلاق دے دوپس وہ اپنے وقت کو پہنچ جائیں تو ان کو اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے نہ روکو۔یہ آیت صراحتاً اس بات پر دال ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے۔

(۲) ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ (البقرة ۲۳۰)۔ پس وہ عورت کوطلاق دے دے تو وہ اس کے بعد اس کے لیے حلال نہیں ہے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔اس آیت سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے۔

(۳) عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قال: الأيم أحق بنفسها من وليها. (۱) یعنی بے شوہر کی عورت اپنے آپ کا زیادہ حقدار ہے، اپنے ولی سے۔یہ حدیث بھی حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

(۴) نیز حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمن کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کیا تھا جو اسکے جواز پر دال ہے۔

جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ لا نکاح الا بولی میں "لا" سے لانفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت فنكاحها باطل سے مراد یہ ہے کہ اس طرح کا نکاح بے ثبات ہوتا ہے مستقبل میں خلفشار کا خدشہ رہتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ اس حدیث کی راوی ہیں اور ان کا عمل اس کے خلاف ہے جس سے ہمارے تاویل کو تقویت ہوتی ہے کہ اس حدیث میں "لا" نفی کمال کیلئے ہے اگر لاحرمت کیلئے ہوتا تو حضرت عائشہؓ جو اس حدیث کی راوی ہیں اس کے خلاف کیسے عمل کرسکتی تھیں۔انظر للتفصيل المزيد المجموع ۱۷/ ۳۰۶۔

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۴۲۱،ابو داؤد ۲۰۹۸، ترمذی ۱۱۰۱، مالك ۲/ ۵۲۴،ابن ماجه ۱۸۷۰،الدارمی ۲/ ۱۳۸،احمد ۱/ ۲۸۔

باب فی استئمار البکر والثیب

اس باب کے تحت ولایتِ اجبار (یعنی لڑکی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنا) کا مسئلہ آتا ہے۔اس کے بارے میں مشہور اختلاف ہے کہ ولی کو ولایتِ اجبار کس پر ہے؟ یعنی کس عورت کا ولی بغیر اس کی اجازت کے نکاح کرسکتا ہے؟۔

امام شافعیؒ اور ایک روایت امام محمدؒ کی یہ ہے کہ ولی کو باکرہ پر ولایت اجبار حاصل ہے اور ثیبہ پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے (یعنی ولی باکرہ کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے کرسکتا ہے لیکن ثیبہ کا نہیں کرسکتا) یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت اجبار کا دارومدار ثیبہ پر ہے۔

امام ابوحنیفۃؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ولی کو ولایت اجبار کا حق صغیرہ پر ہے نہ کہ کبیرہ بالغہ پر یعنی حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا دارومدار صغرو کبر پر ہے۔

دلیل شافعیؒ: عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ قال: الأیم أحق بنفسها من ولیها والبکر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها (قد سبق تخریجه) یعنی ثیبہ اپنے آپ کا اپنے ولی سے زیادہ حق دار ہے اور باکرہ اس کے بارے میں اس سے اجازت لی جائے گی اور اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے۔امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ "الایم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ اس کا ذکر "البکر" کے بالمقابل ہے چنانچہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ثیبہ اپنے نکاح کا اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے اور باکرہ اپنے نفس کا اپنے ولی سے زیادہ حقدار نہیں ہے بلکہ اس کا ولی اس (باکرہ) کا اس سے زیادہ حقدار ہے۔لہذا ولی کو ولایت اجبار باکرہ پر حاصل ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کی دلیل: حدیث مذکور کے علاوہ دوسرے احادیث سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ حدیث مذکور کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں باکرہ کا طریقہ اجازت بتایا گیا ہے کہ اگر اس سے اجازت لی جائے اور وہ خاموش رہے تو یہ بھی اجازت ہوگی، لہذا اس حدیث سے

باکرہ پر ولی کا ولایتِ اجبار ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل: عن ابن عباسؓ أن جارية بكرا أتت النبی ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ(۱) یعنی ایک باکرہ لڑکی آپ ﷺ کے پاس آئی اور بتایا کہ اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ اس کو ناپسند کرتی ہے تو آپ ﷺ نے اس کو اختیار دے دیا۔ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ ولایت اجبار کا دارومدار بکر پر نہیں ہے اگر ولی کو باکرہ پر ولایت اجبار ہوتا تو آپ ﷺ اس لڑکی کو اختیار نہ دیتے۔

باب ماجاء فی مهر النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں ائمہ کے تقریباً سات اقوال ہیں (دیکھئے عارضۃ الاحوذی ۳۶/۳) ہم مشہور مذاہب رقمطراز کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم یا ایک دینار ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اقل مہر ربع دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو قطع ید السارق پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ وہاں بھی ان کے نزدیک سارق کا ہاتھ کم سے کم ربع دینار کے عوض میں کاٹا جاتا ہے اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو (ملک بضعہ) کی ملکیت حاصل ہوتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ نص کی موجودگی میں قیاس درست نہیں ہے کما سیأتی۔

امام شافعیؒ وامام احمدؒ کی دلیل: عن عامر بن ربيعةؓ أن امرأة من بني فزارة تزوجت على نعلين فقال رسول ﷺ: أرضيت من نفسك ومالك بنعلين؟ قالت: نعم قال: فأجازه، یعنی قبیلہ بنی فزارہ کی ایک عورت نے نعلین پر شادی کی تو رسول اللہ

---

(۱) أخرجه ابو داود ۲۰۹۶، ابن ماجه ۱۸۷۵، الدار قطنی ۲۳۷/۳۔

آپ ﷺ نے کہا تو اپنے آپ سے راضی ہے حالانکہ تیرا مال دو چپل ہے؟ تو اس عورت نے کہا ہاں تو آپ ﷺ نے اس کو اجازت دے دی۔

حنفیہ کی دلیل: اللہ تعالی کا ارشاد ہے ﴿قد علمنا مافرضنا علیهم فی ازواجهم﴾ یعنی ہم نے جان لیا جو ہم نے مقرر کیا ان پر ان کے بیویوں کے حق میں۔اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی کوئی مقدار متعین ہے تبھی تو اللہ نے فرمایا: ''ما فرضنا'' (جو ہم نے مقرر کیا ہے) لیکن وہ مقدار کیا ہے؟ تو اس مجمل آیت کی تفسیر حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ **قال : قال رسول الله ﷺ: لا ينكح النساء إلا كفواً ولا يزوجهن إلا الأولياء ، ولا مهر دون عشرة دراهم ، (البيهقي ٧/٢٤٠ دارقطني ٣/٢٤٥)** ۔یعنی عورتیں نکاح نہ کریں مگر کفو میں، انکی شادی نہ کریں مگر اولیاء اور دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہے۔اس سے مہر کی متعین مقدار کا ثبوت ہوتا ہے۔ جانبین سے اس کے علاوہ متعدد احادیث پیش کی گئی ہیں لیکن شوافع کی تمام احادیث کو حنفیہ مہر معجل پر محمول کرتے ہیں ،یعنی فوری طور پر تھوڑی سی مقدار مہر ادا کردی اور باقی مہر بعد میں ادا کی ہو جمہور نے فوری طور پر ادا کی ہوئی مہر کو کل مہر سمجھ لیا۔ تفصیل کے لئے دیکھئے (فتح القدير ٣/٢٠٧ المغني ٦/٦٨٠)

باب المهر من تعليم القرآن

امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز ہے۔جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی طویل حدیث ہے، **فقال رسول الله ﷺ هل معك من القرآن شئ؟ قال سورة كذا سورة كذا فقال رسول الله ﷺ زوجتكما بمامعك من القرآن (١)** یعنی میں نے تم دونوں کا نکاح

---

(١)،البخاري ٥٠٣١/٢٣١٠ ابوداؤد ٢١١١/ ترمذي ١١١٤/ مسلم ١٤٢٥/ مالك ٥٢٦/٢ الشافعي في المسند ٢/٧ البيهقي ٧/٣٣٦۔

قرآن کے عوض کر دیا یعنی تم کو جو سورتیں یاد ہیں اس عورت کو سکھاؤ یہی اس کا مہر ہے۔

جمہور کی دلیل ۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ أحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم ،یعنی جو عورتیں تمہارے لیے اس کے علاوہ حلال ہیں ان کو اپنے مالوں کے ذریعہ تلاش کرو۔ یہاں ابتغا بالمال کا ذکر ہے اور قرآن مال نہیں لہٰذا تعلیم قرآن کو مہر نہیں بنایا جا سکتا ہے کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

باب نكاح الأمة بعد عتقها

امام احمدؒ کے نزدیک عتق کو مہر بنا صحیح ہے۔ یعنی کوئی شخص اپنی باندی کو آزاد کر دے اور عتق کو مہر بنا کر اس سے شادی کرے یہ امام احمدؒ کے نزدیک درست ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ کما قال المغنی لم يحكم بصحة النكاح وهو قول ابی حنيفةؒ ومالكؒ والشافعیؒ ۔(المغنی ۲/۵۲۸)، امام ترمذی نے امام شافعیؒ کا مذہب امام احمدؒ کے مطابق بیان کیا ہے جس کی علامہ ابن حجر اور دیگر شوافع نے نفی کی ہے۔

امام احمدؒ کے دلیل: عن أنس بن مالكؓ أن رسول الله ﷺ أعتق صفية وجعل عتقها صداقها ،(۱) یعنی آپ ﷺ نے صفیہ کو آزاد کیا اور ان کی آزادی کو مہر بنایا۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ خاص تھا۔ نیز یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنا دیا ہو اور اس میں کسی کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے۔(انظر المجموع ج۱۸/ص۱۶)۔

---

(۱) بخاری/۴۲۰۰/۵۰۸۶/۵۱۶۹ مسلم ۱۳۶۵ ترمذی ۱۱۱۵ ابوداؤد ۲۰۵۴ احمد ۳/۱۸۱ ابن ماجہ/۱۹۵۷

باب ماجاء فی المحلل

المحلل (حلالہ کرنے والا) والمحلل لہ (جس کے لئے حلالہ کیا جائے) کسی مطلقہ عورت کے ساتھ بشرط التحلیل حلالہ کرنا، (یعنی اس شرط کے ساتھ مطلقہ سے نکاح کرنا کہ نکاح کے بعد اس کو طلاق دے دے گا تاکہ وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے) بالاتفاق ناجائز ہے بلکہ اگر شرط نہ لگائی بلکہ نیت کئے رہا کہ نکاح کے بعد اس کو طلاق دیدیگا تو امام احمد و مالکؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے یہاں کراہت ہے۔

دلیل مالک واحمد: عن علیؓ قال: لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له.(۱)

حنفیہ کا استدلال حتی تنکح زوجاغیرہ سے ہے کہ اس میں دوسرے شوہر سے مطلق نکاح کی اجازت ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے ہو اگر شرط تحلیل کے ساتھ ہوگا تو لعنت کا مستحق ہوگا اور اگر طلاق کی نیت دل میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔

باب ماجاء فی الشرط عند النکاح

عقد نکاح کے وقت اگر مقتضاء عقد کے مطابق شرط لگائی جائے تو بالاتفاق جائز ہے، جیسے نفقہ سکنیٰ وغیرہ، اور اگر شرائط مقتضاء عقد کے خلاف ہوں تو شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح صحیح ہو جائے گا جیسے عدمِ انفاق اور عدم سکنیٰ کی شرط۔ اور اگر ان دونوں قسموں کے علاوہ کوئی اور شرط لگاتا ہے جو صرف مباح ہو (مقتضاءِ عقد کے خلاف نہ ہو) جیسے دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط، یا اپنے باپ کے گھر پر رکھنے کی شرط، اس قسم کی شرط کو پورا کرنا امام احمدؒ کے نزدیک واجب ہے اگر شوہر شرائط پورے نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۰۷۶، ترمذی ۱۱۱۹ ابن ماجه ۱۹۳۵۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرائط کی اس تیسری قسم کو پورا کرنا قضاءً ضروری نہیں البتہ دیانۃً ضروری ہے اور بعضوں نے امام شافعیؒ کا مذہب امام احمدؒ کے مطابق ذکر کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ (المغنی ۲/ ۵۴۹۔)

دلیل امام احمدؒ۔ **عن عقبة بن عامر الجهنیؓ قال رسول الله ﷺ إن أحق الشروط أن یوفی بها مااستحللتم به الفروج ۔(۱)**۔ یعنی وہ شروط پورا کئے جانے کے زیادہ لائق ہیں جس کے ذریعہ تم نے شرم گاہوں کو حلال کیا ہے۔

جمهور کہتے ہیں کہ صرف شرائط پورا کرنے کا حکم ہے لیکن شرائط پورا نہ کرنے کی صورت میں عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق ہے یا نہیں اس سے حدیث ساکت ہے لہذا اس سے عورت کو نکاح فسخ کرانے کے حق ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

باب الرجل یسلم وعنده عشر نسوة

اگر کوئی شخص اسلام لایا اور اس کے پاس دس بیویاں ہوں تو جمہور کے نزدیک اس کو اس میں سے چار جس کو چاہے انتخاب کرے باقی کو چھوڑ دے۔

امام ابوحنیفهؒ کے نزدیک شروع میں جن چار عورتوں سے نکاح کیا تھا وہ باقی رہیں گی اور باقی خود بخود مطلقہ ہو جائیں گی اس کو اختیار کا کوئی حق نہیں۔

جمہور کی دلیل: **عن ابن عمرؓ أن غیلان بن سلمة الثقفی أسلم وله عشر نسوة فی الجاهلیة فأسلمن معه فأمره النبی ﷺ أن یتخیر أربعاً منهن (۲)** یعنی غیلان بن سلمہؓ نے اسلام قبول کیا اور زمانہ جاہلیت میں ان کی دس بیویاں تھیں وہ بھی ان

---

(۱) البخاری، مسلم، ترمذی ۱۱۵۲/ (۲) أخرجه، ترمذی ۱۲۲۸ ابن ماجه ۱۹۵۳/، البیهقی ۱۸۶/۷ عبدالرزاق ۱۲۶۲۱/ الدار قطنی ۲۷۰/۳ احمد ۱۴/۲ الحاکم ۱۹۲/۲ الشافعی فی مسنده ۱۶/۲۔

کے ساتھ اسلام لائیں تو آپ ﷺ نے ان کو ان میں سے چار کے انتخاب کرنے کا حکم دیا۔

ابوحنیفه کا مذہب قیاسی ہے ممکن ہے کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہؒ تک نہ پہونچی ہو چنانچہ حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔

باب القسمة للبكرة والثيبة

ائمہ ثلاثه کے نزدیک نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باری سے خارج نہیں ہوگی بلکہ باری میں محسوب ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن أبی قلابة عن أنس بن مالكؓ قال: السنة إذاتزوج الرجل البكر على امرأته أقام عندها سبعاوإذاتزوج الثيب على إمرأته أقام عندها ثلاثاً۔** (۱) یعنی جب آدمی کنواری سے نکاح کرے اپنے پاس بیوی ہونے کے باوجود تو اس کے پاس سات دن اقامت کرے اور جب ثیبہ سے نکاح کرے اپنی بیوی پر تو اس کے پاس تین دن اقامت کرے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: **عن ابی هريرةؓ عن النبی ﷺ قال إذاكان عند الرجل إمرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط** (۲) ۔یعنی جب آدمی کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان دونوں کے درمیان انصاف نہ کرے تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اسکا ایک حصہ گرا ہوگا۔

حنفیہ ائمہ ثلاثہ کی حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس میں باکرہ کے لئے سات دن اور

---

(۱) البخاری ۵۲۱۳/ مسلم ۱۴۶۱/ ترمذی ۱۱۳۹ ابوداؤد ۲۱۲۴/ ابن ماجه ۱۹۱۶/ عبدالرزاق ۱۰۶۴۲/ البیهقی ۳۰۲/۷ ۔(۲) ترمذی ۱۱۴۱ ابوداؤد ۲۱۳۳/ ابن ماجه ۱۹۶۹ الدارمی ۱۴۳/۲ احمد ۴۸۱/۲ الحاکم ۱۸۶/۲۔

شیبہ کے لئے تین دن مذکور ہے لیکن بعد میں اس کا حساب لگایا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں حدیث ساکت ہے لیکن آپ ﷺ نے عدل کا حکم دیا ہے لہذا بعد میں کمی زیادتی کا حساب لگایا جائے گا کیونکہ دو بیویوں کے مابین انصاف کا حکم قرآن سے بھی ثابت ہے (دیکھئے سورۃ نساء آیت/۱۲۹، فان خفتم الخ۔)

باب فی الزوجین یسلم احدھما

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں میاں بیوی مشرک میں سے اگر کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو دوسرے پر اسلام پیش کیا جائیگا اگر قبول کرلے تو نکاح باقی رہے گا، اور اگر دوسرا قبول نہ کرے تو نکاح خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اگر قبل الدخول ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور اگر بعد الدخول اسلام قبول کرے تو یہ عدت پر موقوف ہے اگر دوسرا عدت کے ختم ہونے سے قبل اسلام قبول کرلے تو نکاح باقی رہے گا ورنہ فسخ ہو جائیگا۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس میں دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر بیوی پہلے اسلام قبول کرلے اگر قبل الدخول ہو تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور اگر بعد الدخول ان میں سے ایک اسلام قبول کرلے تو وہ انقضاء عدت پر موقوف ہوگا، یعنی اگر شوہر عدت پوری ہونے سے پہلے اسلام قبول کرلے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، ورنہ نہیں۔ دوسری صورت اگر شوہر پہلے اسلام قبول کرے تو عورت کو اسلام قبول کرنے کی پیش کش کی جائے گی اگر قبول کرلے تو کوئی حرج نہیں اور اگر نہ قبول کرے تو نکاح فسخ ہو جائیگا، یعنی وہ پہلی صورت میں امام شافعیؒ کے ساتھ اور دوسری صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کی دلیل وہ روایات ہیں جس میں ایک عرصہ کے بعد دوسرے فرد کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے نکاح جدید کا حکم دیا گیا ہے۔

شوافع کہتے ہیں کہ یہ نکاح جدید عورت کے عدت کے ختم ہونے کے بعد اسلام لانے کی وجہ سے تھا جیسے عمرو بن شعیب کی روایت ہے **أن رسول الله ﷺ ردابنته زيب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديدونكاح جديد**، (ترمذی ۱۱۵۱) ۔ اور بعض روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نکاح اول کے چھ سال بعد واقع ہوا۔

حنفیه کی دلیل: حضرت عمر کا عمل ہے کہ ایک نصرانی عورت نے اسلام قبول کرلیا، تو عمرؓ نے اسکے شوہر سے کہا **لتسلمنّ أولأفرق بينكما قال الزوج النصراني: لاتحدث العرب إني أسلمت من أجل بضع إمرأة**، یعنی تو اسلام قبول کرلے ورنہ میں تم دونوں کے درمیان تفریق کرادونگا تو نصرانی نے کہا کہیں عرب نہ کہیں کہ میں نے ایک عورت کے بضعہ کی وجہ سے اسلام قبول کیا **ففرق بينهما عمر**۔ (زاد المعاد ج ۵ ص ۱۳) اور جس حدیث سے شوافع نے استدلال کیا ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض روایتوں میں اس کے برعکس آیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: **ردرسول الله ﷺ ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الأول ولم يحدث نكاحاً**۔ (ترمذی ۱۱۵۲)۔ اس حدیث سے صراحتاً ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے زینب کو ابوالعاص سے پہلے نکاح ہی کی وجہ سے ان کے سپرد کردیا اور نکاح کو نیا نہیں کیا۔ جس حدیث سے شوافع نے استدلال کیا اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں فی اسنادہ مقال یعنی اس کی سند میں کلام ہے۔

باب الرجل يتزوج المرأة ثم يموت قبل أن يفرض مهرالها

اگر شوہر قبل الدخول مہر متعین کیے بغیر مرجائے تو جمہور کے نزدیک عورت اس صورت میں پورے مہر مثل کی مستحق ہوگی۔

امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا امام شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے قول جدید جمہور کے مطابق ہے۔ چونکہ امام مالکؒ کی دلیل محض قیاس ہے اور جمہور کے پاس دلیل ابن مسعود کا اثر ہے اسلئے امام مالک کا قول صحیح نہیں ہے۔

دلیل جمہور: عن ابن مسعودؓ سئل عن رجل تزوج امرأة ولم یفوض لها صداقها ولم یدخل بها حتی مات فقال ابن مسعود لها صداق نساءها (۱)۔ یعنی عبداللہ بن مسعود سے ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کو مہر نہیں دیا اور وہ اس پر دخول نہیں کیا تھا کہ مرگیا تو ابن مسعود نے فرمایا اس کے لئے (خاندان کی) عورتوں کے مہر کے مثل ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱)۔ ترمذی ۱۱۴۵/ ابوداؤد ۲۱۱۴/ ابن ماجہ ۱۸۹۱/ البیہقی ۲۴۵/۷ الحاکم ۱۸/۲ عبدالرزاق ۱۸۰۹۸/

كتاب الرضاع

الرضاع بفتح الراء وكسرها والرضاعة بفتح الراء وكسرها لغة إسم لمص الثدى وشرب لبنه۔

باب لاتحرم المصة ولامصتان

حرمت رضاعت کتنی مقدار سے ثابت ہوتی ہے؟۔

ائمه ثلاثه کے نزدیک حرمت رضاعت ہر مقدار سے ثابت ہو جاتی ہے چاہے ایک یا دو قطرہ ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت رضاعت کم از کم پانچ مرتبہ مختلف اوقات میں دودھ پلانے سے ثابت ہوتی ہے امام احمدؒ کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن عائشةؓ قالت: أنزل في القرآن "عشر رضعات معلومات" فنسخ من ذلك خمس، وصار إلى خمس رضعات معلومات فتوفي رسول الله ﷺ والامر على ذلك۔ (ترمذی، مسلم)** ۔یعنی قرآن میں ’’عشر رضعا معلومات‘‘ نازل ہوا تھا لیکن اس کو پانچ سے منسوخ کر دیا گیا اور پانچ متعین مرتبہ دودھ پلانا مقرر ہو گیا چنانچہ آپ ﷺ کی وفات ہو گئی اور حکم اسی پر ہے۔

حنفيه ومالكيه كى دليل: سب سے پہلی دلیل آیت قرآنی ہے، ﴿ **وأمهتكم اللتى أرضعنكم** ﴾ (النساء ۲۳) اس آیت میں قلیل وکثیر کی کوئی تعیین نہیں ہے بلکہ مطلقاً رضاعت سے حرمت مستفاد ہو رہی ہے۔ نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے **عن عائشة أن النبي ﷺ قال يحرم من الرضاع ما يحرم من الولادة (سنن نسائی)** اور بعض روایات میں الولادۃ کے بجائے النسب مذکور ہے، یعنی جس طرح ولادت کی وجہ سے اس بچہ کا اپنے بہن

سے یا اپنے ماں سے یا نانی سے نکاح درست نہیں ہوسکتا اسی طرح اس بچہ کو دودھ پلانے والی اس کے ماں کے حکم میں ہوگی اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں اس کے بھائی اور بہن کے حکم میں ہوں گے جن سے نکاح ہرگز ہرگز درست نہ ہوگا۔ اس آیت میں بھی مطلق رضاعت کو حرام قرار دیا گیا قلیل وکثیر کی کوئی تعیین نہیں ہے۔

إن علیاً وابن مسعودؓ کانا یقولان یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله وکثیره (نسائی).

امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے چنانچہ ابن عباس کے سامنے **لاتحرم الرضعة ولا الرضعتان** کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا **قد کان ذلك فالیوم فالرضعة الواحدة تحرم**، یعنی یہ پہلے تھا لیکن اب ایک مرتبہ دودھ پینے سے حرمت ہو جائے گی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کو نسخ کا علم نہ رہا ہو۔

باب شهادة المرأة الواحدة فی الرضاع

حرمت رضاعت کے ثبوت کیلئے امام احمدؒ کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی ہے امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی شہادت ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مرد یا ایک مرد دو عورت ہونا ضروری ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل عقبہ بن الحارثؓ سے مروی ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر ایک کالی عورت ہمارے پاس آئی اور کہا **إني قد أرضعتکما**۔ یعنی میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، تو میں آپ ﷺ کے پاس آیا اور بتایا کہ میں نے فلاں بنت فلاں سے نکاح کیا لیکن ایک کالی عورت ہمارے پاس آکر کہہ رہی ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ جھوٹی ہے، عبقہ بن الحارث کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مجھ سے چہرہ پھیر لیا تو میں پھر آپ ﷺ

کے چہرے کے سامنے آکر کہا انھا کاذبة تو آپ ﷺ نے کہا کیف بھا وقد زعمت أنھا قد ارضعتکما دعھا عنك. (البخاری ،ترمذی) ۔یعنی یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اس کا خیال ہے اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے تو اس کو (بیوی) چھوڑ دے۔

امام شافعیؒ اس کو تہمت زنا پر قیاس کرتے ہیں جیسے وہاں چار گواہ کی ضرورت ہے ویسے یہاں بھی چار گواہ کی ضرورت ہوگی۔امام مالکؒ کہتے ہیں کہ نصاب شہادت دو مرد ہے یا ایک مرد دو عورت ہے لیکن یہ عورتوں کا معاملہ ہے اس لئے دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی۔

حنفیہ کا استدلال فرمان الٰہی سے ہے ﴿فإن لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان﴾ ،لہذا یہی نصاب شہادت یہاں بھی ضروری ہے۔اور جس حدیث سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے وہ احتیاط کی بنا پر ہے۔یا آپ ﷺ پر حقیقت حال منکشف ہوگیا تھا اس لئے آپ نے ایک عورت کی شہادت پر اس کو چھوڑنے کا حکم دیا۔

باب ماجاء فی تحدید الرضاع

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک مدت رضاعت دو سال ہے یعنی بچہ دو سال سے زائد ہونے کے بعد دودھ پیے تو حرمت ثابت نہیں ہوگی ،امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال (تیس مہینے) ہے یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔

أئمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی ﴿والوالدات یرضعن أولادھن حولین کاملین﴾ (البقرة ۲۳۳)۔سے ہے نیز حضرت ابن عباس سے مروی ہے لارضاع إلاماکان فی الحولین۔یعنی رضاعت دو سال تک میں ہے۔

امام ابوحنیفة کی دلیل : امام ابوحنیفہ بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اس سے (حولین کاملین) دو سال کی تحدید نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ آگے فرماتا ہے، ﴿فإن أراد افصالاً عن تراض منھما وتشاور فلاجناح علیھما﴾

(البقرة ۲۳۳) "فان" میں فاء تعقیب کیلئے ہے جو اس بات پر دال ہے کہ فصال (دودھ چھڑانا) حولین کاملین کے بعد ہوگا جب حولین کاملین کے بعد چھڑانے کا اختیار دیا گیا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت میں رضاعت کی تحدید نہیں، کیونکہ آیت میں یہ مذکور ہے کہ دوسال کے بعد آپس کے مشورے و رضامندی سے دودھ چھڑائیں تو کوئی حرج نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دوسال کے بعد بھی نہ چھڑائے تب بھی کوئی حرج نہیں لہذا یہ آیت مدت رضاعت کی تحدید نہیں بیان کرتی ہے، بلکہ مدت رضاعت کی تحدید کیلئے **وحمله وفصاله ثلاثون شهرا** ہے البتہ جمہور کہتے ہیں کہ اس ثلاثون میں چھ مہینہ حمل کے ہیں لہذا اس سے بھی چوبیس ماہ (دوسال) مدت رضاعت ثابت ہوتی ہے لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک "حملہ" کا مطلب **حمل فی البطن** نہیں ہے بلکہ **حمل علی الأیدی** ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ مدت رضاعت تیس مہینہ ہے جو عادۃً بچہ کے (**حمل علی الایدی**) کا بھی زمانہ ہے۔ واضح رہے کہ صاحبین کا مذہب اس میں ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے کیونکہ ان کے دلائل ظاہری اعتبار سے انتہائی قوی ہیں۔

باب فی الامة تعتق ولها زوج

اگر باندی کے عتق کے وقت اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرے یا چھوڑ دے لیکن باندی کے عتق کے وقت اس کا شوہر آزاد ہو تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کو اس کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں باندی کو خیار حاصل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: **عن هشام بن عروة عن عائشةؓ قالت كان زوج بريرة عبداً فخيرها رسول ﷺ فاختارت نفسها** (مسلم ۱۵۰۴، احمد ۴۵/۶)، یعنی بریرہ کے شوہر غلام تھے تو آپ ﷺ نے بریرہ کو اختیار دے دیا تو انہوں نے اپنے آپ کو اختیار کیا (یعنی اپنے شوہر کو چھوڑ دیا)۔

حنفیہ کا بھی استدلال اسی حدیث سے ہے۔ عن الاسود عن عائشةؓ قالت كان زوج بريرة حرا فخيرها رسول الله ﷺ (ابوداؤد ترمذی نسائی) ۔حنفیہ اسود کی روایت کو ہشام بن عروہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ عروہ سے بھی ایک روایت كان زوج بريرة حرا کی منقول ہے، اور اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے ان سے صرف "حرا" ہی ہے منقول ہے، اور اس کے تیسرے راوی بھی دونوں (حرا۔عبدا) ۔طرح روایت کرتے ہیں، إذا تعارضا تساقطا لہذا اسود کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

باب المرأة تسافر وحدها

عورت کا بدون محرم کے سفر کرنا جائز نہیں ہے یہاں وہ سفر مراد ہے جس کی دوری مسافت سفر کے مطابق ہو۔

ابو حنيفةؒ واحمدؒ کے نزدیک اگر مکہ مکرمہ مسافت سفر کے بقدر دور ہو تو عورت کے ساتھ محرم کا ہونا ضروری ہے بدون محرم کے عورت کا حج نہ ہوگا۔

امام مالكؒ و امام شافعيؒ کے نزدیک یہ بدون محرم کے سفر کرنا جائز تو نہیں ہے لیکن عورت کیلئے محرم کا ہونا حج کے شرائط میں سے نہیں ہے۔

امام مالکؒ وشافعیؒ کی دلیل ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ (آل عمران ۹۷) ۔نیز ایسے ہی آپ صلی اللہ وسلم کا ارشاد ہے أيها الناس قدفرض عليكم الحج فحجوا إليه اور اس طرح کی دیگر آیتوں میں مطلقاً حج کا حکم ہے عورت کیلئے محرم کے ساتھ ہونے کا حکم کہیں نہیں دیا گیا ہے۔

حنفيه وحنابله کی دليل: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر يوماً وليلة ليس معها ذوحرمة .(أخرجه ترمذی ۱۱۷۰، ابو داؤد ۱۷۲٤، البخاری ۱۰۸۸، مسلم ۱۳۳۹

مؤطا۲ر۹۷۹) یعنی ایسی عورت کیلئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو نہیں حلال ہے کہ ایک دن ایک رات سفر کرے اس حال میں کہ اس کے ساتھ کوئی ذی محرم نہ ہو۔ ایسے ہی حضرت ابن عباس سے بھی منقول ہے۔

عن ابن عباسؓ عن النبی ﷺ قال لا تحجن امرأة إلا معها ذو محرم.

یعنی کوئی عورت بغیر محرم کے حج نہ کرے۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

كتاب الطلاق واللعان

الطلاق لغة هو حل القيد والإطلاق والتخلية يقال: ناقة طالق أى مرسلة بلا قيد والطلاق شرعا هو حل عقدة التزويج بلا سبب فيقطع النكاح۔(المجموع ج ۱۸/ ص ۱۸٦)

باب الطلقات الثلاث

ائمہ اربعہ کے نزدیک ایک ساتھ تین طلاق دینے سے واقع ہو جائے گی اور جمہور علماء سلف وخلف کا یہی مسلک ہے بدون حلالہ کے نکاح شوہر اول سے درست نہیں ہوگا۔

علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم اور موجودہ دور کے غیر مقلدین کے نزدیک ایک ساتھ تین طلاقیں دینے سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

دلائل جمہور: عن عائشةؓ أن رجلا طلق امرأته ثلاثا فتزوجت فطلق (الزوج الآخر) فسئل النبى ﷺ أتحل للأول؟۔ قال: لاحتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأول ۔یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، تو اس عورت نے دوسرا نکاح کرلیا پھر اس نے بھی طلاق دے دی، تو آپ ﷺ سے پوچھا گیا کیا وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں یہاں تک کہ دوسرا شوہر اس کا شہد چکھ لے جیسے کہ پہلے نے چکھا۔ یہ حدیث تین طلاقیں ایک ساتھ وقوع پر دلالت کرتی ہے، البتہ فریق ثانی اس میں غیر متبادر الی الذہن تاویلات کرتے ہیں اور اپنے اہل حدیث کے شان کو مجروح کرتے ہیں۔

(۲) عن علىؓ قال من طلق البتة ألزمناه ثلاثا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره (الدار قطنى ٤/ ٢٠) یعنی جس نے طلاق قطعی دی ہم نے اسکو تین لازم کردیا وہ عورت اس کے لئے نہیں حلال ہے یہاں تک کہ اس کے علاوہ شوہر سے نکاح کرلے۔ یہ جمہور

کے مذہب پر صریح دلیل ہے یہاں تو حضرت علی نے طلاق قطعی کو تین طلاق کے طور پر نافذ کر دیا تو تین طلاقیں دینے سے وہ بدرجہ اولی نافذ ہو جائیں گی۔

(۳) عبادہ ابن الصامت کی روایت بھی جمہور کا مستدل ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو آپ ﷺ نے تین نافذ کر دیا اور ۹۹۷ کے بارے میں فرمایا: اثم فی عنقه (مجمع الزوائد ٤/٣٣٨) ان احادیث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینا اگرچہ حرام ہے لیکن واقع ہو جائیں گی۔

علامہ ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے دلیل۔ **قال عبدالله بن عباسؓ كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبی بكرؓ وسنتين من خلافة عمرؓ طلاق الثلاث واحدة ،فقال عمر بن الخطابؓ:أن الناس قد استعجلوا فی أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم ،** (مسلم ۱۴۷۲) یعنی آپ ﷺ ابو بکرؓ اور خلافت عمرؓ کے دو سال میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں پھر عمر بن الخطابؓ نے کہا کہ لوگوں نے ایسے معاملہ میں جلدی کی جس میں ان کے لئے ایک وسعت تھی پس کیوں نہ ہم اس کو نافذ کر دیں چنانچہ اس کو انہوں نے نافذ کر دیا۔

جمہور نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ مذکورہ روایت غیر مدخول بھا کے بارے میں ہے کیونکہ لوگ غیر مدخول بھا کو انت طالق ،انت طالق ،انت طالق، کہہ کر طلاق دیا کرتے تھے تو چونکہ پہلی ہی طلاق سے وہ بائنہ ہو جاتی ہے اس لئے دوسری اور تیسری طلاقیں واقع نہیں ہوں گی اس لئے طلاق الثلاث واحدۃ قرار دیا گیا تھا اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں انت طالق ثلاثا کے الفاظ سے طلاق دینے لگے اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تین طلاقوں سے اس کی منشا ایک طلاق ہو بقیہ دو تاکید کیلئے ہوں تو دیانۃً ایک ہی طلاق واقع ہوگی ،عہد نبوی میں لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا لیکن حضرت عمرؓ کے عہد

میں لوگوں کے دیانت پر عدم اعتماد کی وجہ سے تین طلاقیں دینے پر تین واقع کرنے کا فیصلہ کر دیا گیا نیز احتیاط بھی اسی میں ہے اور حضرت ابن عباس کی اپنی روایت کے خلاف فتوی ان تاویلات کا محتاج ہے کیونکہ وہ تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کرتے تھے، ابن عباس کے فتوی کیلئے دیکھئے (الموطا ۵۵۰/۲)۔ نیز حضرت ابن عباس کی روایت کی تضعیف بھی کی گئی ہے۔

باب ماجاء فی نفقة المطلقة

مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ مبتوتہ حاملہ کو بالاتفاق عدت کے دوران نفقہ وسکنی دونوں دیا جائے گا اور مطلقہ مبتوتہ غیر حاملہ کیلئے امام احمدؒ کے نزدیک نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ مبتوتہ غیر حاملہ کیلئے شوہر پر نفقہ واجب نہیں ہے لیکن سکنی واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نفقہ وسکنی دونوں واجب ہے۔

امام احمدؒ کے دلیل: **قالت فاطمة بنت قیسؓ طلقنی زوجی ثلاثا علی عهد النبی ﷺ فقال رسول الله ﷺ لاسکنی لك ولا نفقة** (۱) یعنی فاطمہ بنت قیسؓ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے آپ ﷺ کے زمانہ میں تین طلاقیں دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا تیرے لئے نہ سکنی ہے اور نہ نفقہ اور امام مالک اور امام شافعی کا استدلال فرمان الہی سے ہے **﴿اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم ولاتضاروهن لتضیقوا علیهن﴾ (الطلاق ٦)** یہ آیت سکنی فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کے معارض ہے اس لئے انہوں نے اس کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کیا۔ حنفیہ بھی اس آیت کو اپنا مستدل بناتے ہیں چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جس طرح سکنی اس آیت کی رو سے واجب ہے اور سکنی بھی ایک طرح کا مالی خرچ ہے جو شوہر پر واجب ہے تو اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا۔ نیز "ولا تضار

---

(۱) مسلم ۱۴۸۰، ترمذی ۱۱۸۰، ابوداؤد ۲۲۸۵، احمد ۴۱۲/٦۔

وھن" میں ضرر پہنچانے سے مطلقاً روکا گیا اور ظاہری بات ہے جس طرح عدم سکنی سے پریشانی ہوتی ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی پریشانی لاحق ہوگی، لہذا نفقہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کو ضرر لاحق نہ ہو اور آگے ارشاد باری ہے۔ **لتضيقوهن عليهن** اور اس ٹکڑے سے مطلقہ پر تنگی کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ قطعی بات ہے کہ جس طرح عدم سکنی سے تضیق و تنگی ہوگی اسی طرح عدم نفقہ سے بھی ہوگی، چنانچہ آپ ﷺ نے مطلقہ کیلئے مطلقاً نفقہ و سکنی کو لازم کیا ہے چنانچہ حضرت جابر سے مروی ہے: **قال النبي ﷺ المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة (الدار قطني)** یعنی مطلقہ ثلاثہ کے لیے سکنی اور نفقہ ہے ۔حضرت عمرؓ سے مروی ہے **سمعت رسول الله ﷺ يقول لها السكنى والنفقة۔ (طحاوی ۳۵/۲۔)** یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مطلقہ ثلاثہ کیلئے سکنی اور نفقہ ہے۔

باب الطلاق قبل النكاح

طلاق قبل النکاح بالاتفاق واقع نہیں ہوگی اگر شرط ملک کے ساتھ طلاق دے مثلاً کہے **إن نكحتك فأنت طالق** تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ تعلیق درست نہیں لہذا اگر اس سے نکاح کرے گا تو اس پر طلاق نہیں واقع ہوگی، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے اگر اس سے نکاح کرے گا تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

شوافع و حنابلہ کی دلیل: **عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: لا نذر لابن آدم فيما لايملك ولا طلاق له فيما لايملك (۱)** یعنی کوئی نذر نہیں ہے ابن آدم کیلئے اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے اور نہ ہی اس کیلئے طلاق ہے اس چیز میں جس کا وہ مالک نہیں۔ یہ حدیث صراحتاً اس بات پر دال ہے کہ حلال چیز (نکاح)

---

(۱)۔أخرجه ابن ماجه ۲۰۴۸، البيهقي ۳۱۸/۷، الدار قطني، احمد ۱۸۹/۲، الحاكم ۲۰۵/۲۔

کو آدمی کیسے بالکلیہ حرام کرسکتا ہے۔ لہذا اس کی تعلیق درست نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں طلاق کی نفی ملک حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ہے لیکن جب ملک کے حصول پر طلاق کی شرط لگادی تو ملک حاصل ہونے کے بعد کون سی چیز طلاق سے مانع ہوگی؟۔ لہذا طلاق کا حصول ملک پر معلق کرنے سے حصول ملک کے بعد واقع ہوجائے گی۔

باب ان طلاق الأمة تطليقتان

امام ابو حنفیہؒ کے نزدیک باندی دو طلاق سے بائنہ ہوجائے گی، اس کا شوہر چاہے آزاد ہو یا غلام۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کے حریت کے اعتبار سے ہے یعنی اگر مرد غلام ہے تو اس کی بیوی دو طلاق سے بائنہ ہوجائے گی۔ چاہے وہ باندی ہو یا حرہ اور اگر مرد آزاد ہے تو اس کی بیوی تین طلاق سے بائنہ ہوگی بیوی چاہے حرہ ہو یا جاریہ ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: **عن عبد الله بن عباسؓ قال: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء** ۔ یعنی طلاق کا دارومدار مرد پر ہے اور عدت کا اعتبار عورت سے ہے۔

حنفیہ کی دلیل: **عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان ۔ أخرجه ابن ماجه ۲۰۸۰/ ابوداؤد ۲۱۸۹/ ترمذی ۱۱۸۲/** ، یعنی باندی کی طلاق دو طلاق ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں مالکِ طلاق کی تعیین کی گئی ہے کہ طلاق مرد دے گا نہ کہ عورت اور عدت عورت گذارے گی نہ کہ مرد اور یہاں جو مسئلہ ہے اس سلسلہ میں یہ حدیث خاموش ہے۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے۔ (عارضۃ الاحوذی ۱۲۷/۳)۔

باب ماجاء فی الخلع

الخلع بضم الخاء من الخلع بفتح الخاء وهو مأخوذ من خلع القميص عن البدن لأنه يزيل النكاح بعد لزومه والمرأة لباس للرجل والرجل لباس للمرأة فإذا تخالع فقد نزع لكل واحد منها لباسه.

والخلع في الشرع: هوافتراق الزوجين بعوض مقصود راجع لجهة الزوج بلفظ طلاق أوخلع. (المجموع ١٨/١٣٤)

خلع یعنی کچھ مال وغیرہ دیکر عورت مرد سے خلاصی حاصل کرے یہ خلع طلاق ہے یا فسخِ نکاح؟۔

امام احمدؒ کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک خلع طلاق ہے اور امام شافعی کی دوسری روایت یہی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: وہ کہتے ہیں کہ آیت خلعہ طلاق کے وقوع کے بعد فرمائی گئی ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع طلاق کا غیر ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، ﴿الطلاق مرتان فامساك بمعروف أوتسريح باحسان﴾۔ اللہ تعالیٰ اس آیت میں طلاق کے ذکر کے بعد میاں بیوی کے درمیان خلاصی کی دوسری ترکیب بتا رہا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ طلاق دوسری چیز ہے، خلع دوسری چیز ہے، چنانچہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ میاں بیوی کے درمیان خلاصی کا دوسرا طریقہ بیان کرتا ہے۔ ﴿فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ (البقرة ٢٢٩)، پھر اس کے بعد تیسری طلاق کا ذکر ہے، ﴿فإن طلقها فلاتحل له من بعد﴾ الخ۔ اگر یہاں خلع کو طلاق مانا جائے تو چار طلاقیں ہو جائیں گی جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فإن خفتم الخ سے مراد خلع ہے جب اس سے مراد خلع ہے تو یہ لامحالہ ماننا پڑے گا کہ خلع طلاق نہیں ہے بلکہ وہ فسخ نکاح ہے۔ لیکن جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں الطلاق مرتان سے دو طلاق مغلظہ مراد ہے پھر ان میں

دوصورتیں ہیں، یا تو وہ طلاق مالی ہونگی یا غیر مالی ہونگی۔ پھر فان خفتم الخ، آیت خلع سے طلاق بالمال کا ذکر ہے لہذا خلع کا طلاق سے خارج ہونا لازم نہیں آئے گا، نیز حدیث میں بھی خلع پر طلاق کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ نے جب خلع کا مطالبہ کیا تو آپ ﷺ نے ثابت سے فرمایا، أقبل الحديقة وطلقها تطليقة، (بخاری فی الطلاق ۵۲۷۳) ۔یعنی باغ کو قبول کرو اور اس کو طلاق دیدو۔

باب ماجاء في كفارة الظهار

الظهار مشتق من الظهر وكل مركوب يقال له ظهر. وشرعاً هو تشبيه الزوجة غير البائن بظهر الأم (المغني ۳۵۲/۳) یعنی اپنی بیوی کو اپنی ماں سے تشبیہ دینا۔

اگر کوئی اپنی بیوی سے ظہار کرتا ہے (یعنی اپنی بیوی کو اپنی ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دیتا ہے) اس پر بالاتفاق غلام آزاد کرنا لازم ہے اگر یہ میسر نہ ہو تو دو مہینہ مسلسل روزہ رکھنا ہے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے لیکن مقدار طعام کے سلسلہ میں أئمہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر مسکین کو ایک ایک مد گیہوں دینا ہوگا۔

امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایک مسکین کو دو دو مد گیہوں دینا ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک صاع (چار مد) کھجور، جو، کشمش، یا نصف صاع (دو مد) گندم دینا ہوگا جیسا کہ صدقۃ الفطر میں دیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی کے ظہار کرنے کے بعد آپ ﷺ نے جب ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کو کہا تو انھوں نے بے بضاعتی کا اظہار کیا تو آپ ﷺ نے عروہ بن عمرو سے فرمایا: **اعطه ذلك العرق. وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً،** (۱) یعنی آپ ﷺ نے اس کو عرق دینے کا حکم کیا جو پندرہ

---

(۱) ترمذی، ابو داؤد، ۲۲۱۴ ابن ماجه البيهقي ۳۹۴/۷ احمد ۴۱۱/۶.

یا سولہ صاع کے وزن کا تھا۔ ایک صاع میں چار مد ہوتے ہیں تو پندرہ صاع میں ۶۰ مد ہونگے اور کل ساٹھ مسکینوں کو کھلانا ہے اس لحاظ سے ایک مسکین کو ایک مد آئے گا۔

حنفیہ کی دلیل: مسلم بن صخر البیاضیؓ کے واقعہ سے ہے جنھوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **فأطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكيناً،** (۱) یعنی ایک وسق کھلاؤ جو ساٹھ مسکینوں کے درمیان کھپ جائے۔ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے لہٰذا ہر ایک مسکین کو ایک ایک صاع (چار مد) آئے گا اور جس حدیث سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ اسی شخص کی خصوصیت تھی کیونکہ اس نے ساٹھ مسکینوں کو کھلانے سے عدم استطاعت ظاہر کردیا تو آپ ﷺ نے جو کچھ موجود تھا اس کو دیدیا، نیز اس میں آپ ﷺ سے کوئی مقدار منقول نہیں ہے اور جس سے ہم نے استدلال کیا اس میں آپ ﷺ سے صراحتاً مقدار منقول ہے ،مزید براں ہماری مستدل حدیث قولی ہے جسکو ان کی مستدل حدیث فعلی پر ترجیح ہوگی۔

باب ماجاء فی الإیلاء

الإيلا مشتق من الألية بالتشديد وهى اليمين والجمع ألايا بالتخفيف وشرعا: الحلف على الامتناع وطئ الزوجة مطلقا أو أكثر من أربعة أشهر (المجموع ۱۸/۲۸۵) ایلا شرع میں کہتے ہیں اپنے آپ کو چار مہینہ یا زیادہ اپنی بیوں سے قریب نہ ہونے کی قسم کھانا ۔

امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک اگر ایلاء کرنے والا چار مہینے کے اندر اندر رجوع نہیں کرتا ہے تو چار مہینہ گذرنے کے بعد خود بخود طلاق بائن واقع ہوجائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار مہینہ گذرنے کے بعد تفریق کے لئے قاضی کے پاس جانا

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۲۱۳/۲ ترمذی ۳۲۹۹/۲ ابن ماجه ۲۰۶۲/۲ احمد ۳۷/۴ الدارمی ۱۶۴/۲ البيهقى ۳۹۰/۷ الحاكم ۲۰۳/۲،

پڑے گا وہ شوہر کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا، اگر اس نے رجوع نہیں کیا تو قاضی مرد کو طلاق دینے کا حکم کریگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ ﴿للذین یؤلون من نسائھم تربص اربعة أشھر فإن فاء وافإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾ (بقرہ آیت ۲۲۶) اس میں چار مہینہ رکنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ محض چار مہینہ گذرنے سے طلاق نہیں ہوتی بلکہ طلاق کا عزم کرنا ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل: عن عمر بن الخطابؓ قال: إذاآلى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفئ فقد بانت بتطليقة بائنة (مؤطا امام محمد ۲۶۳) یعنی جب آدمی اپنی بیوی سے ایلاء کرے پھر جماع کرنے سے پہلے چار مہینے گذر جائیں تو وہ عورت مطلقہ بائنہ ہو جائے گی۔ اسی طرح کے آثار حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں جو سب کے سب حنفیہ کے مطابق ہیں۔ اور اس آیت قرآنی کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے جو حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "انقضاء الأربعة عزيمة الطلاق والفئ الجماع" یعنی چار مہینہ کا گذرنا ہی عزیمۃ الطلاق ہے اور الفئ کے معنی جماع کے ہیں۔

باب ماجاء في اللعان

اللعان مصدر لاعن يلاعن لعاناً وملاعنة وأصل اللعن الطرد والإبعاد يقال لعن الله فلاناأي طرده وأبعده (المجموع ۱۹/۳۳)۔ لعان شرع میں نام ہے شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن، قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حدالزنا في حقها۔ یعنی لعنت کے ساتھ قسم کھا کر گواہی دینا جو مرد (شوہر)

کے حق میں قذف (تہمت) کے قائم مقام ہے اور عورت (بیوی) کے حق میں زنا کے قائم مقام ہے۔ مثلاً شوہر اپنی بیوی کے بچہ کا باپ ہونے کا انکار کرے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محض لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے تفریق کیلیے قاضی کی ضرورت نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک محض لعان سے فرقت واقع نہ ہوگی بلکہ قاضی کا تفریق کرانا ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل: **عن ابن عمرؓ قال: لاعن رجل امرأته وفرق النبی ﷺ بینهما وألحق الولد بالأم**، (۱)۔ آپ ﷺ نے لعان کے بعد ان دونوں کے درمیان تفریق کرائی جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محض لعان سے تفریق واقع نہ ہوگی بلکہ قاضی تفریق کرائے گا۔ جمہور لعان کو طلاق پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح طلاق کے کلمات کی ادائیگی سے طلاق واقع ہو جاتی ہے قاضی کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اسی طرح کلمات لعان کی ادائیگی سے عورت مطلقہ بائنہ ہو جائے گی قاضی کی کوئی ضرورت نہیں پڑے گی، لیکن حدیث مذکور انکے قیاس کے خلاف حجت ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱) أخرجه البخاری کتاب اللعان ۵۳۱۵، مسلم ۱۴۹۴، ترمذی ۱۲۰۳، ابوداؤد ۲۲۵۹، ابن ماجه ۲۰۶۹، البیهقی ۷/۴۰۲

کتاب الجهاد

الجهاد : بکسر الجیم لغة "المشقة" جہاد کی شرعی تعریف: **بذل الجهد فی قتال الکفار ویطلق ایضاعلی مجاهدة النفس والشیطان والفساق** ۔(فتح الباری ۶/۷۷)، یعنی کفار سے قتال کرنے میں محنت صرف کرنا اور جہاد نفس شیطان اور فاسقوں سے مجاہدہ کرنے پر بھی بولا جاتا ہے۔اس کے علاوہ جہاد کی درجنوں تعریفیں کی گئیں ہیں جسکا ماحصل اور خلاصہ یہی مذکورہ تعریف ہے۔

باب ماجاء فی حکم الجاسوس إذاکان مسلماً

کافر جاسوس کو بالاتفاق قتل کیا جائے گا لیکن اگر وہ جاسوس مسلمان ہو تو جمہور کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائیگا، بلکہ امام قتل کے علاوہ کوئی اور سزا دے سکتا ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کی صوابدید پر مسلم جاسوس کو بھی قتل کیا جاسکتا ہے۔

جمہور کا استدلال: حاطب بن ابی بلتعہؓ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جاسوسی میں پکڑے گئے لیکن آپ ﷺ نے انکو (ابی بلتعہ) حضرت عمرؓ کے **دعنی أضرب عنق هذا المنافق** ۔(ابوداؤد، ۲٦٤٧)، کہنے کے باوجود قتل نہیں کیا۔

امام مالکؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حاطب بن ابی بلتعہ کو اس لئے نہیں قتل کیا گیا کیونکہ وہ بدری تھے اور جنگ بدر میں شریک ہونے والے صحابہ کے بارے میں قرآن میں ﴿**اعملو ماشئتم فقد غفرت لکم**﴾ ۔فرمایا گیا ہے اس سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ مسلم جاسوس کو قتل کرنا نہ کرنا امام کی صوابدید پر ہے کیونکہ آپ ﷺ نے انکو بدری

ہونے کی بناء پر قتل نہیں کیا نہ کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے۔

باب حكم الجاسوس إذا كان ذمياً

جمہور علماء کے نزدیک ذمی جاسوس کو قتل نہیں کیا جائیگا، بلکہ امام چاہے تو اس کو معاف کردے اور چاہے تو اس کو قید کردے۔

امام مالکؒ کے نزدیک ذمی جاسوس کو امام چاہے تو قتل کردے اور چاہے تو غلام بنالے کیونکہ جاسوسی کی وجہ سے ذمی کا عہد ٹوٹ گیا۔

امام مالکؒ کی دلیل: **عن فرات بن حيانؓ أن رسول الله ﷺ أمر بقتله وكان عينا لأبي سفيان،** (ابوداؤد ۲٦٤٩) یعنی فرات بن حیانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دیا اس لئے کہ وہ ابوسفیان کے جاسوس تھے۔ لیکن واضح رہے کہ انھوں نے بعد میں اپنے آپ کو مسلمان ثابت کیا تو آپ ﷺ نے انھیں معاف کردیا۔

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ فرات بن حیان کو جب قتل کا حکم دیا گیا تو وہ حربی تھے نہ کہ ذمی، چنانچہ امام بخاری نے اس روایت کو باب الحربی إذا دخل بغیر أمان کے تحت ذکر کیا ہے۔

باب فى المبارزة

مبارزہ یعنی مقابلہ کرنا، یہاں وہ مبارزہ مراد ہے جو جنگ عام سے پہلے فریقین میں ایک ایک یا دو تین آدمیوں کی شکل میں صف سے باہر مقابلہ ہو۔

جمہور کے نزدیک مبارزہ کے لئے امیر کی اجازت ضروری نہیں ہے البتہ اجازت امیر صرف افضل ہے۔

امام احمد کے نزدیک جنگ مبارزہ کے لئے امیر کی اجازت ضروری ہے کیونکہ جنگ میں اطاعت امیر ہر چیز میں ضروری ہے، جنگ احد میں مسلمانوں کی ناکامی کا بنیادی سبب آپ

ﷺ کی مکمل اطاعت نہ کرنا ہی تھا، جس کے بعد اس پر بہت زجر و توبیخ بھی قرآن میں وارد ہوئی۔

جمہور کہتے ہیں جنگ بدر اور دیگر غزوات میں مبارزین نے آپ ﷺ سے بغیر اجازت کے مقابلین سے لڑ گئے جو اجازت امیر کی عدم ضرورت پر دلالت کرتا ہے، اور اجازت امیر کی صورت میں کافروں کو مسلمان کے بارے میں جبن و بزدلی کا بھی احساس ہوسکتا ہے۔ اور بغیر اجازت امیر کی صورت میں نکلنے سے کفار پر ایک طرح کا رعب پڑتا ہے۔

باب فی المثلة

جب کفار پر غلبہ ہو جائے تو بالاتفاق مثلہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ کفار پر کامیابی نہ حاصل ہونے کی صورت میں حصول غلبہ کیلئے مثلہ کیا جاسکتا ہے۔ قصاصاً مثلہ کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایک شخص دوسرے شخص کو مثلہ بنا کر کے قتل کرے تو کیا قصاصاً اس کو مثلہ کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قصاصاً قاتل کو بھی مثلہ بنا کر قتل کیا جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک قصاصاً مثلہ نہیں بنایا جائیگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿**جزاء سیئة سیئة مثلها**﴾ اور دوسری جگہ ارشاد ہے ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به**﴾ نیز جمہور کا استدلال حدیث عرینہ سے بھی ہے کہ آپ ﷺ نے انکا مثلہ بنانے کا حکم دیا تھا۔

حنفیہ کی دلیل: **قال الله عزوجل ﴿النفس بالنفس والعين بالعين﴾ الخ۔** اس آیت میں نفس جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے نہ کہ جان لینے کے طریقہ میں مماثلت مطلوب ہے نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے **أعف الناس قتلة أهل الإيمان** (ابوداؤد ۲۶۶۳/) یعنی ایمان والے سب سے اچھا قتل کرنے والے ہیں۔ اور ظاہر سی بات ہے کہ مثلہ کرنے کو قتل حسن نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ حسن یکبارگی قتل کرنے کو کہیں گے۔ اس کے علاوہ آپ ﷺ نے صراحتاً مثلہ سے منع فرمایا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ **فان عاقبتم**

بمثل ماعوقبتم سے نفس جان لینے میں مماثلت مراد ہے نہ کہ جان لینے کے طریقہ میں مماثلت مراد ہے اور حدیث عرینہ منسوخ ہے کیونکہ یہ آیتِ حدود کے نازل ہونے سے پہلے کی ہے، کما صرح الامام الترمذی۔

باب ماجاء فی قتل النساء والأطفال

امام مالکؒ کے نزدیک عورتوں اور بچوں کو کسی بھی حال میں قتل نہیں کیا جاسکتا۔

جمہور علماء کے نزدیک اطفال ونساء اگر مسلمان کے خلاف جنگ میں شریک ہوکر قتال کریں یا وہ سلطنت کفار کے حاکم ہوں تو ان کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن نافع بن عبد اللہؓ أن امرأة وُجد فی بعض مغازی رسول اللہ ﷺ مقتولة، فأنكر رسول اللہ ﷺ قتل النساء والصبیان (۱) یعنی آپ ﷺ کے کسی غزوہ میں ایک مقتولہ عورت پائی گئی تو آپ ﷺ نے عورتوں اور بچوں کو قتل سے منع فرمادیا۔

ایک دوسری حدیث میں آپ ﷺ کا تاکیداًارشاد ہے لاتقتلن ذریة ولا عسیفا (۲) یعنی ہرگز ہرگز بچہ اور مزدور کو قتل نہ کرو۔ ان احادیث میں مطلقاً عورتوں و بچوں کے قتل سے منع فرمایا گیا ہے لہذا کسی بھی صورت میں ان کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔ جمہور کی دلیل واقعۂ بنوقریظہ سے ہے جس میں ایک عورت کو بھی قتل کیا گیا تھا۔

باب الرجل إذا أكرى دابة للجهاد

یعنی کوئی شخص اپنے گھوڑے یا اونٹ کو نصف غنیمت یا ربع غنیمت میں کرایہ پر دے دے تو امام احمد بن حنبل کے نزدیک جائز ہے۔

---

(۱). أخرجه البخاری ، ۳۰۱۴ مسلم ، ۱۷۴۴ ابوداؤد ، ۲۶۶۸ ترمذی ، ۱۵۶۹ ، ابن ماجه ، ۲۸٤۱ (۱) مسلم ۱٤۸۰ ، ترمذی ۱۱۸۰ ، ابوداؤد ۲۲۸۵ ، احمد ۶ ، ٤۱۲ -

امام ابوحنیفہؒ وامام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ امام مالک اس کے کراہیت کے قائل ہیں نہ کہ عدم جواز کے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن واثلة بن الأسقعؓ قال: نادی رسول الله ﷺ فی غزوة تبوك فطفقت فی المدینة أنادی ألامن یحمل رجلاله سهمه، فنادی شیخ من الأنصار فقال: لنا سهمه علی أن نحمله عقبة وطعامه معنا، (أبوداؤد ٢٦٧٣) ۔ حضرت واثلہ بن اسقع کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے غزوۂ تبوک کیلئے اعلان کرایا (ابن الاسقع کے پاس سواری نہ تھی) تو میں مدینہ میں پکارنے لگا کہ کوئی ایسا آدمی ہے جو ایک آدمی کو سوار کرے اور اس کے لئے اس کا حصہ ہے (یعنی جو حصہ اس کو مال غنیمت میں سے ملے گا وہ بعض لے لے گا) تو ایک بوڑھے انصاری بولے کہ ہمارے لئے اس کا حصہ ہے اس بات پر کہ ہم اس کو بٹھائیں گے اور اس کا کھانا ہمارے ساتھ ہوگا۔ اس حدیث سے جہاد کے گھوڑے وغیرہ کا غنیمت کے کچھ حصہ پر کرایہ پر دینا ثابت ہوتا ہے۔

حنابلہ وشوافع کی دلیل گھوڑے وغیرہ کو نصف یا ربع پر دینا جائز نہیں کیونکہ اس میں اجرت مجہول ہے ممکن ہے کہ جہاد میں غنیمت حاصل نہ ہو۔ اور حدیث مذکور سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ حسن سلوک پر مشتمل ہے نیز اس روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب انہون نے انصاری صحابی کو اجر موعود دینا چاہا تو انصاری نے کہا یا ابن أخی فغیر سهمك أردنا، یعنی ہمارا مقصد یہ حصہ نہ تھا (بلکہ اخروی ثواب مراد تھا)۔

باب فی المن علی الأسیر بغیر فداء

قیدی تین طرح کے ہوتے ہیں ۔۱، مشرکین غیر اہل کتاب جن میں عورتیں و بچے بھی شامل ہوں ۔۲، مشرکین اہل کتاب ۔۳، مشرکین غیر اہل کتاب جو صرف بالغ مرد ہوں۔ پہلی

دونوں صورتوں میں بالاتفاق ان کو یا تو غلام بنایا جائے گا یا احسان کر کے یا مال لے کر ان کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تیسری قسم میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ۱، قتل۔ ۲، استرقاق (غلام بنانا) لیکن صاحبین کے نزدیک فدیہ بالنفس بھی جائز ہے فدیہ لے کر چھوڑنا یا احساناً چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک چار صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا امام کو اختیار ہے۔ ۱، قتل۔ ۲، استرقاق۔ ۳، اطلاق بالفداء (فدیہ لیکر چھوڑنا)۔ ۴، اطلاق بالاحسان، امام مالک بھی شروع کی تین صورتوں کے جواز کے قائل ہیں البتہ چوتھی صورت اطلاق بالاحسان یعنی احسان کے طور پر چھوڑنے کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

خلاصۂ کلام قتل اور استرقاق (غلام بنانا) کے جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، فدیہ لے کر چھوڑنا اور احسان کے طور پر چھوڑنے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی دلیل: ان قیدیوں کے بارے میں ارشاد ربانی ہے

﴿فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾ (سوره محمد ٤)۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے **أن النبي ﷺ جعل فداء أهل الجاهلية يوم بدر أربع مأة ۔ (ابوداؤد ٢٦٨٨)۔**

جنگ بدر کے قیدیوں میں حضرت زینبؓ کے شوہر کو بغیر فدیہ کے احساناً چھوڑا گیا تھا، جو شافعی و احمد کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

امام مالکؒ فدیہ بالمال کے جواز پر حضرت ابن عباس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس سے شافعی نے استدلال کیا تھا اور اطلاق بالاحسان کو منسوخ مانتے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کا کہنا ہے کہ جن آیات و احادیث سے شوافع و حنابلہ نے

استدلال کیا ہے وہ سب منسوخ ہیں اور ان کے لئے ناسخ یہ مندرجہ ذیل آیات ہیں۔

﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾۔ (سورہ توبہ آیت ۵)۔

اس میں مطلق قتل کا حکم ہے فدیہ وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ایسے ہی دوسری آیت فدیہ وغیرہ کے ذکر سے خالی ہے ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر إلى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (سورة توبه ۲۸)۔

جنگ بدر کے بعد فدیہ لیکر قیدیوں کے چھڑانے پر زجر و توبیخ بھی وارد ہوئی ہے، چنانچہ ارشاد ربانی ہے، ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾۔ (الانفال ۶۷)

اس کے بعد دوسری آیت میں ہے ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾۔ (الانفال ۶۸)

صاحبین کے نزدیک فدیہ بالنفس جائز ہے استدلال سلمہ ابن الاکوعؓ کے واقعہ سے ہے کہ سلمہ بن الاکوع کو ایک عورت غنیمت کے طور پر ہاتھ لگی تو آپ ﷺ نے اس کو ان سے مانگ لیا **ففدى بها ناسا من المسلمين كانوا أسروا بمكة** (۱) یعنی پھر اس کو مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں کے عوض جو مکہ میں قید تھے فدیہ کے طور پر دے دیا۔

باب فى المال يصيبه العدو من المسلمين ثم يدركه صاحبه فى الغنيمة

اگر کسی مسلمان کے مال کو کفار لے لیں پھر وہ غنیمت کے طور پر لشکر اسلام کو حاصل ہو جائے تو کیا وہ مال غنیمت کے طور پر تقسیم ہوگا یا مسلمان مالک اول کو واپس کر دیا جائے گا؟ یعنی کفار اگر مسلمانوں کے مال پر قبضہ کرلیں تو وہ مالک ہوں گے یا نہیں؟ اگر مالک ہو گئے تو مال

(۱) (مسلم ۱۷۵۵، احمد ۴۶/۴، ابوداؤد ۲۶۹۷، ابن ماجه.

مسلمان کو غنیمت کے طور پر واپس نہیں مل سکتا اگر مالک نہیں ہوئے تو وہ مال مسلمان کو واپس مل جائے گا۔ابو حنیفہؒ واحمدؒ کے نزدیک مشرکین اگر مسلمان کے مال پر قبضہ کرلیں اور اس کو دار الحرب منتقل بھی کرلیں تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے، لہذا اس مال کے غنیمت میں ملنے کی صورت میں تقسیم کردیا جائے گا اگر دار الحرب منتقل کرنے سے پہلے وہ حاصل ہو جائے تو مسلمان مالک کو واپس کردیا جائے گا اور یہی مذہب امام مالک کا ہے البتہ امام مالک کے نزدیک اس مال کے غنیمت میں حاصل ہونے کی صورت میں مسلمان مالک قبل تقسیم الغنیمۃ بلا قیمت لے سکتا ہے اور غنیمت تقسیم ہونے کے بعد قیمت کے ساتھ لے سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمانوں کے مال کا کفار کبھی بھی مالک نہیں ہو سکتے چاہے اس پر قبضہ کرنے کے بعد دار الحرب منتقل کرلیں یا نہ کریں، اگر وہ مال غنیمت میں مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائے تو وہ مالک مسلمان کو واپس کردیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن ابن عمرؓ أن غلاما له أبق إلى العدو فظهر عليه المسلمون فرده رسول الله ﷺ الى ابن عمرؓ ولم يقسم** (ابوداؤد ٢٦٩٥)، یعنی حضرت ابن عمرؓ کا ایک غلام کافروں کے پاس بھاگ گیا پھر اس پر مسلمان غالب آگئے پھر رسول اللہ ﷺ نے اس کو ابن عمرؓ کو واپس کردیا اور تقسیم نہیں فرمایا۔اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان کی کسی چیز پر کفار کے قابض ہونے سے ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر حال میں مسلمان ہی کی رہے گی جب مسلمان اس کو حاصل کرلیں تو مالک مسلمان کو واپس کردیں گے غنیمت میں تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ارشاد ربانی ہے ﴿**للفقراء والمهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم واموالهم**﴾۔ (الحشر ٨) اس آیت کریمہ میں مہاجرین کو فقراء کہا گیا ہے حالانکہ ان کے پاس مکہ میں بہت سا مال تھا جس پر مشرکین قابض تھے اگر ان مہاجرین کی ملکیت ان

اموال سے ختم نہ ہوتی اور کفار اس کے مالک نہ ہوتے تو ان کو فقراء نہ کہا جاتا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسلمانوں کے مال پر کفار قابض ہو جائیں اور وہ اس کو دار الحرب میں لے جائیں تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے۔

عن اسامة بن زيدؓ أنه قال يا رسول الله أين تنزل في دارك بمكة؟ فقال وهل ترك عقيل من رباع أودور (البخاری ۱/۲۱۲)، یعنی اے اللہ کے رسول آپ اپنے گھر مکہ میں کہاں ٹھہریں گے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا عقیلؓ نے گھروں یا کمروں کو کیا چھوڑ رکھا ہے؟ عقیل یہ حضرت علی کے بھائی ہیں جو حضرت علیؓ کے ہجرت کے وقت ان کے گھر پر قابض ہو گئے تھے، اگر کافر مالک نہ ہوتے تو وہ گھر حضور اور حضرت علیؓ کی ملکیت میں باقی رہتا لیکن آپ ﷺ خود اس سے لاتعلقی کا اظہار فرما رہے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ کفار کے مسلم کے مال پر قبضہ کے بعد اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں کفار کی جانب سے احراز (جمع حفاظت) نہیں پایا گیا اس لئے اس کو اصل مالک کی طرف لوٹا دیا گیا۔

باب في الرجل ينفع من الغنيمة بشئ

مال غنیمت سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟، امام احمدؒ کے نزدیک مال غنیمت میں سے کھائی جانے والی چیزوں کا استعمال مطلقاً جائز ہے، اور غیر مطعوم اشیاء کا استعمال مطلقاً ناجائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اشیاء غیر مطعومہ کا بھی استعمال بوقت ضرورت جائز ہے اور امام شافعیؒ صرف ہتھیاروں کے جواز کے قائل ہیں۔

امام احمدؒ کی دلیل: **عن رُويفع بن ثابت الأنصاريؓ أن النبي ﷺ قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يركب دابة من فئ المسلمين (ابو داؤد ۲۷۰)**، یعنی جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو وہ مسلمانوں کی غنیمت کے کسی جانور پر

سوار نہ ہو۔ یہ حدیث غیر مطعومہ اشیاء کے استعمال کی ممانعت پر دلالت کرنے والی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ابو جہل کے قتل کے واقعہ سے ہے کہ اس کو عبداللہ ابن مسعود نے اسی کی تلوار سے قتل کیا اگر غنیمت کے اشیاء کا استعمال بوقت ضرورت بھی نا جائز ہوتا تو ابن مسعودؓ کیسے ابو جہل کو اس کی تلوار سے قتل کرتے؟۔

باب ماجاء فی الغلول

امام مالک کے نزدیک شئی یسیر غلول میں شامل نہیں بلکہ معاف ہے، یعنی غنیمت میں سے کوئی اگر معمولی سی چیز لے لے تو اس کو غلول کا مجرم شمار کر کے سزا نہیں دی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مال غنیمت میں سے شئی قلیل لی جائے یا شئی کثیر معاف نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل وہ اس کو لقطہ (پڑی ہوئی چیز) پر قیاس کرتے ہیں، جیسے اس میں تھوڑی سی چیز سے استفادہ درست ہے ویسے مال غنیمت میں سے بھی قلیل چیز سے استفادہ درست ہے چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے **رخص لنا رسول الله ﷺ فی العصاء والحبل** (رسی) **والسوط** (کوڑا) **واشباهه یلتقط** (یأخذ) **الرجل وینتفع به.**

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ۔ایک آدمی مال غنیمت میں سے ایک تسمہ یا دو تسمہ آپ ﷺ کی خدمت میں لے کر آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **شراك من النار أوقال شرا كان من النار** (ابوداؤد ۲۷۰۸)، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تسمہ آگ کا تھا یا یہ فرمایا کہ یہ دونوں تسمے آگ کے تھے۔یعنی اگر تم اس کو نہ واپس لاتے تو یہ تمہارے لئے آخرت میں وبال جان ہو جاتا۔اس حدیث سے معمولی چیز کے لینے پر سخت وعید ہے جس سے اس کے عدم جواز کا ثبوت ہوتا ہے اور جابر کی حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہے۔

باب فی عقوبة الغال

امام احمدؒ کے نزدیک غال یعنی خیانت کرنے والے کے مال کو جلادیا جائے گا اور اس کو غنیمت میں حصہ نہیں ملے گا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہ اس کو غنیمت میں سے اس کے حصے سے محروم کیا جائے گا اور نہ ہی اس کے سامان کو جلایا جائے گا بلکہ امام اس کو تعزیر کرے گا جو کسی شرعی حد کو نہ پہنچے یعنی چالیس کوڑوں سے کم تعزیر کرے کیونکہ شریعت میں اس کے لئے سزا مقرر نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: **عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا وجدتم الرجل قد غل، فأحرقوا متاعه واضربوه،** (ابوداؤد ۲۷۱۰)، نیز ابوداؤد کی دوسری روایت ہے **أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وأبابكرؓ وعمرؓ حرقوا متاع الغال وضربوه۔** (ابوداؤد ۲۷۱۲)

جمہور کہتے ہیں کہ یہ تمام کی تمام احادیث باتفاق المحدثین ضعیف ہیں۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث غال کے بارے میں منقول ہیں جس میں وعید کا ذکر تو ہے لیکن اس کے سامان کو جلانے کا ذکر نہیں ہے چنانچہ عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے **كان على ثَقَل النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل يقال له كركره فمات فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم هو فی النار فذهبوا ينظرون إليه فوجدوا عباء قد غلها** ۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفقہ پر ایک آدمی تھا جس کو کرکرہ کہا جاتا تھا پس وہ مر گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے تو لوگ اس کی تحقیق کرنے لگے تو انہوں نے ایک عبا پائی جس کو اس نے چرالیا تھا۔ اس حدیث میں اس کے سامان کو جلانے کا کہیں بھی حکم نہیں۔

باب إذا أتى الغال بالمال المغلول

یعنی جب مال غنیمت میں خیانت کرنے والا خیانت کرے پھر وہ واپس لائے اور توبہ

وغیرہ کرلے تو اس مال کو کیا کیا جائے گا؟۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس مال کو امام کو دے دیا جائے گا جیسا کہ تمام اموال ضائعہ امام کو دے دیا جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں سے خمس امام لے لے گا اور باقی مال صدقہ کردیا جائیگا۔

دلیل جمهور: جمہور کہتے ہیں کہ مال غنیمت میں سے خمس امام کا حق ہے اس لئے خائن کے پاس جو مال غنیمت ہے اس میں سے امام خمس لے لیگا اور باقی مال غانمین کو ان کے حصص کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا لیکن اس کو ہر غانم کے پاس پہنچانا مشکل ہے اس لئے اسکو صدقہ کردیا جائے گا جیسا کہ مال لقطہ صدقہ کردیا جاتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ اس مال کو صدقہ نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ خائن کو اگر مالک تسلیم کریں تو ظاہری بات ہے کہ اس پر صدقہ کرنا واجب نہیں ہوگا اور اگر اس کی ملکیت نہ تسلیم کریں تو غیر کے مال سے صدقہ کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے اس لئے وہ مال امام کے حوالے کردیا جائے گا لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مال جس کے ہاتھ میں ہوتا ہے بظاہر وہی مالک سمجھا جائے گا اور اس کو صدقہ کرنے کا اختیار ہوگا۔

باب فی السلب یعطی للقاتل

امام شافعیؒ کے نزدیک سلب یعنی مقتول کا سامان (تلوار، خورد، لباس وغیرہ) قاتل کا حق شرعی ہے چاہے امام قاتل کو مقتول کا سلب دینے کا اعلان کرے یا نہ کرے اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل سلب کا مستحق نہیں ہے جب تک امام **من قتل قتیلا فله سلبه** کا اعلان نہ کردے یا وہ بطور نفل کے کسی کو دے دے، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن أنسؓ أن النبی ﷺ قال: من قتل قتیلا فله سلبه فقتل أبوطلحة عشرین رجلا وأخذ أسلابهم (ابو داؤد ۲۷۱۵)** یعنی آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کیلئے ہے، چنانچہ ابوطلحہ نے بیس آدمی کو قتل کیا اوران کے سامانوں کو لے لیا۔ نیز ابوقتادہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے **من قتل قتیلا له علیه بینة فله سلبه (۱)** یعنی جس نے کسی کو قتل کیا اس پر گواہی بھی ہو تو مقتول کا سامان اس کے لئے ہے۔ ان دونوں احادیث میں مقتول کے سلب کو مطلقاً مسلمان قاتل کو دینے کا حکم ہے اعلان امیر وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

حنفیہ ومالکیہ کی دلیل: **عن عوف بن مالكؓ أنه قال: قتل رجل من حمیر رجلا من العدو فأراد سلبه منعه خالد (۲)**۔ یعنی قبیلہ حمیر کے ایک آدمی نے دشمن (کافر) کے کسی آدمی کو قتل کر دیا اور مقتول کا سامان لینا چاہا تو خالد بن الولید نے منع کر دیا۔ اس نے آپ ﷺ سے شکایت کی تو آپ نے پہلے تو اس کو دینے کا حکم دیا لیکن بعد میں اس کو سلب دینے سے منع کر دیا۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر سلب قاتل کا حق ہوتا ہے تو خالد بن الولید اس کو سلب لینے سے منع نہ کرتے، مزید برآں بعد میں آپ ﷺ نے بھی اس کو سلب دینے سے منع فرمایا چنانچہ آپ نے فرمایا **لاتعطه یاخالد، لا تعطه یا خالد**۔

وعن ابن عباس السلب من النفل، والفرس من النفل، وفی النفل الخمس ۔یعنی سلب انعام میں سے ہے فرس انعام میں سے ہے، اور انعام میں خمس ہے۔ لہذا جب سلب انعام کے طور پر دیا جاتا ہے تو حق کے طور پر نہیں دیا جاسکتا ہے، امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتادہ اور حضرت انس کی حدیث سے ان کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ آپ نے **من قتل قتیلاً فله سلبه** امیر لشکر کی حیثیت سے فرمایا اور امیر لشکر جب اعلان

---

(۱) أخرجه البخاری ۳۱۰۰، مسلم ۱۷۵۱، ابو داؤد ۲۷۱۷، ترمذی ۱۵۶۲، ابن ماجه ۲۸۳۷. (۲) أخرجه مسلم ۱۷۵۳، ابو داؤد ۲۷۱۹، احمد ۶/۲۷.

کردے تو ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ قاتل کو کافر مقتول کا سلب دیا جائے گا کیونکہ وہ سلب اب انعام کے طور پر ہوا نہ کہ حق کی حیثیت سے۔

باب فی السلب لایخمس

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سلب میں سے خمس نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ قاتل کا حق شرعی ہے۔

دلیل: عن خالد بن الولیدؓ أن رسول الله قضیٰ والسلب للقاتل ولم یخمس السلب (ابوداؤد ۲۷۱۸) ۔یعنی آپ ﷺ نے قاتل کیلئے سلب کا فیصلہ کیا اور سلب میں سے خمس نہیں دیا۔

امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے تو سلب میں سے خمس لے چاہے تو نہ لے البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر امام نے سلب قاتل کو دینے کا اعلان کردیا ہے تو وہ سلب میں سے خمس نہیں لے گا لہذا یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہے۔

باب من قتل الجریح أنه سلبه؟

یعنی کوئی شخص زخمی کو قتل کردے تو اس کا کیا حکم ہے؟۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر پہلا حملہ کرنے والا اس قدر زخمی کردے کہ کافر لڑنے پر کسی بھی طرح قادر نہ ہو پھر اس کو دوسرا شخص قتل کردے تو سلب پہلے حملہ کرنے والے کو دیا جائے گا بشرطیکہ امام نے سلب دینے کا اعلان کردیا ہو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شدید زخمی کافر کو قتل کرنے والے کو مقتول کا سلب نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کا کوئی کمال نہیں ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو سلب دے یا نہ دے۔

باب من جاء بعد الحرب لا تسهم له

یعنی اگر کوئی شخص جنگ ختم ہونے کے بعد مسلمانوں کے لشکر سے آملے تو اس کو غنیمت میں سے حصہ ملے گا یا نہیں؟۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں ملے گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو شخص مال غنیمت کو جمع کرنے سے پہلے دار الحرب میں پہنچ کر لشکر المسلمین میں شامل ہو جائے یا امام نے اس کو مسلمانوں کے فائدہ کیلئے کہیں بھیجا ہو تو اس کو غنیمت سے حصہ ملے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال: حضرت ابو ہریرہ اور ابان بن سعید کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ خیبر فتح ہونے کے بعد وہاں پہنچے تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا گیا حالانکہ تب تک غنیمت جمع نہیں کی گئی تھی۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: **عن ابن عمرؓ أنه قال: إنما تغيّب عثمان عن بدر وأسهِم له۔ (البخاری)** یعنی حضرت عثمانؓ بدر سے غائب تھے حالانکہ ان کے لئے حصہ لگایا گیا، یہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ دونوں صحابہ فتح خیبر کے بعد وہاں پہنچے، اس وقت وہ دار الاسلام کے حکم میں ہو گیا، لہذا اس سے احراز (جمع) کا ثبوت ہوتا ہے اور ہمارا بھی مذہب یہ ہے کہ اگر احراز کے بعد کوئی شریک ہو تو اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں دیا جائے گا۔

باب فی المشرک لایستعان به

جنگ کے موقع پر کفار سے مدد لینا جائز ہے یا نہیں؟

امام احمدؒ کے نزدیک کفار سے جنگ کے موقع پر استعانت جائز نہیں ہے اور یہی ایک

روایت امام مالکؒ کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک استعانت بالکفار عند الحرب جائز ہے۔ بعضوں نے امام احمدؒ کی روایت بھی جمہور کی مطابق ذکر کی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ ایک آدمی جنگ بدر سے پہلے مسلمانوں سے آملا تا کہ ان کی مدد کرے تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: **أتؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: إرجع فلن أستعين بمشرك، (۱)** ۔یعنی تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ مشرک نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا تو لوٹ جا میں مشرکوں سے کبھی مدد حاصل نہیں کرتا۔

جمہور کی دلیل: بخاری کی مشہور حدیث ہے **قال النبی ﷺ لا یدخل الجنة إلانفس مسلمة وإن الله لیؤید هذ الدین بالرجل الفاجر (البخاری)**

یہاں فاجر سے مراد کافر ہے کیونکہ مسلم کے مقابل میں بولا گیا ہے۔

نیز احادیث میں آتا ہے کہ **أن النبی ﷺ استعان بصفوان بن أمیة۔**

وعن زهیرؒ أن النبی ﷺ استعان بناس من الیهود فی خیبر فی حربه فأسهم لهم، (رواه ابوداؤد فی کتاب المراسیل۔)

اور امام احمدؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے کیوں کہ آپ ﷺ سے متعدد کفار سے مدد لینا ثابت ہے، اور آپ ﷺ نے جو حدیث مذکور میں کفار سے مدد لینے سے انکار کیا جنگ بدر کا واقعہ ہے جو حق و باطل کا پہلا غزوہ تھا اس لئے اس سے مدد لینا مناسب نہیں سمجھا۔

باب فی سهم الراجل والفارس

اگر مجاہد راجل (پیدل) ہو تو اس کو بالاتفاق ایک حصہ ملے گا، اور اگر مجاہد فارس (گھوڑے

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۸۱۷، ابو داؤد ۲۷۳۲، ترمذی ۱۵۸۵،

کے ساتھ) ہو تو اس کو دو حصے ملے گیں یا تین حصہ؟۔ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارس مجاہد کو دو حصے ملے گیں ایک حصہ اس کا اور ایک حصہ گھوڑے کا۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فارس کو تین حصے ملیں گے ایک حصہ مجاہد کا دو حصہ اس کے گھوڑے کا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن بن عمرؓ أن رسول الله ﷺ أسهم لرجل ولفرسه ثلثة أسهم، سهماله وسهمين لفرسه۔**(۱) اسی طرح ابوعمرہ سے مروی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: **وعن يزيد الانصاری عن عمه مجمع بن جارية الانصاریؓ قسمت خيبر على أهل الحديبية على ثمانية عشر سهما، فأعطىٰ الفارس سهمين وأعطىٰ الراجل سهما (ابوداؤد)**

(۲) عن علیؓ قال: للفارس سهمان (مصنف بن ابی شیبه، ۶۶۳/۷۔)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب: حدیث ابن عمرؓ کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ اس میں فارس کو تین حصے دینے کا ذکر ہے لیکن کب دیا گیا یہ معلوم نہیں اس کے برخلاف مجمع بن جاریہ کی حدیث میں کی صراحتاً ذکر ہے کہ فارس کو دو حصہ آپ ﷺ نے فتح خیبر کے موقع پر دیا۔

(۲) بعضوں نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ فارس کو مزید ایک حصہ زائد بطور نفل (انعام) کے دیا ہو۔

(۳) ابن عمر کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے چنانچہ ان سے مروی ہے **ان رسول الله جعل للفرس سهمين و للراجل سهماً (ابن ابی شیبه ۶۶۱/۷) الفرس**

---

(۱) ابوداؤد، ۲۷۳، بخاری، ابن ماجه۔

، الراجل سهماً کے مقابلہ میں ہے، لہذا الفرس سے مراد فارس ہوگا یعنی فارس کے لئے دو حصے اور راجل کیلئے ایک حصہ۔ اس لئے ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال صحیح نہیں ہوسکتا ہے۔

باب النفل قبل الخمس

نفل یعنی انعام وزیادتی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل غنیمت سے دے کر باقی مال سب پر برابر برابر تقسیم کردیا جائے گا۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نفل خمس میں سے جو کہ امام کا حصہ ہے دیا جائے گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اربعہ اخماس سے نفل دیا جائے گا۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن حبيب بن مسلمة أن النبى ﷺ نفل الربع بعد الخمس فى بدأته ونفل الثلث بعد الخمس فى بعثه۔

امام مالکؒ وشافعیؒ کی دلیل: عن سعيد بن المسيبؒ كان الناس يعطون النفل من الخمس (مؤطا مالك)

ابوحنیفہؒ کی دلیل: عن عمرؓ أن النبى ﷺ بعث سرية قبل "نجد" فأصبنا نعماً كثيراً فنفلنا أميرنا بعيرا بعيرا لكل إنسان، ثم قد منا على رسول الله ﷺ فقسم رسول الله ﷺ غنيمتنا (ابوداؤد: ٢٧٤) یعنی نبی کریم ﷺ نے نجد کی جانب ایک سریہ بھیجا پس ہم کو خوب مال غنیمت حاصل ہوا، ہمارے امیر نے ہم میں سے ہر ایک کو ایک ایک اونٹ انعام دیا پھر ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس لے آئے تو آپ ﷺ نے ہمارے مال غنیمت کو تقسیم کیا۔ دیکھو اس حدیث سے امیر نے پہلے سب کو ایک ایک اونٹ بطور نفل عطاء کردیا اس کے بعد آپ ﷺ نے اس میں تقسیم کیا۔ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے اور فریق ثانی کے دلائل اعلان پر محمول ہوسکتے ہیں۔

باب فی الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایقتل مؤمن بکافر ولا ذو عهد فی عهده

یعنی مؤمن کو کافر کے بدلے نہیں قتل کیا جائے گا اور نہ ذمی کو اسکے عہد کی حالت میں۔ اس حدیث کی تشریح میں اختلاف ہونے کی وجہ سے معاہد کے قتل کے حکم میں اختلاف ہوگیا۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو جز ہیں **لایقتل مؤمن بکافر** اور **ولاذوعهد فی عهده** دونوں باہم مربوط ہیں یعنی جو حکم پہلے جملے کا ہے وہی حکم دوسرے جملہ کا ہے یعنی نہ مؤمن کو کافر کے بدلے قتل کیا جائے گا، نہ ذمی کو اس کے عہد کی حالت میں۔ یعنی اگر کسی نے ذمی معاہد کو قتل کر دیا تو قصاصاً اس کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ اس شخص کو قتل کیا جس کو قتل کرنا جائز نہیں تھا لہذا ذمی کے قاتل مسلم کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کافر ذمی کو قتل کردے تو قصاصاً اسکو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کافر کے بدلے مسلمان کو قتل کرنے سے منع فرمایا کیونکہ **لایقتل مؤمن بکافر** میں کافر سے عام کافر مراد ہیں خواہ حربی ہوں یا ذمی یا معاہد یا مستامن ہوں کسی بھی کافر کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

اور **ولاذوعهد فی عهده** دوسرا مستقل جملہ ہے جس کے معنی ہیں ذمی اس کے معاہد ہونے کی وجہ سے قتل کرنا جائز نہیں ہے لیکن اگر قتل کر دیا تو **لایقتل مؤمن بکافر** کی وجہ سے اس کو قصاصاً نہیں قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ کے مذہب کی تائید احادیث وآثار سے بھی ہوتی ہے: **عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قتل مسلماً بمعاهد وقال: أنا أكرم من وفى بذمته (الدارقطنی ۳۴۵، بحوالہ نصب الرايا ۴/ ۳۳۵)** یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو ایک معاہد کے عوض قتل کیا (کرایا) اور فرمایا: میں اس شخص کا اکرام کرتا ہوں جو اپنے ذمہ کو پورا کرے۔

(۲) عن حماد عن ابراهیمؒ أن رجلاً مسلماً قتل رجلاً من أهل الکتاب من أهل الحیرة فأقاد منه عمرؓ (مصنف بن عبدالرزاق)۔ یعنی ایک مسلمان آدمی نے اہل حیرہ کے کسی اہل کتاب کو قتل کر دیا تو حضرت عمرؓ نے اس سے قصاص لیا۔

چنانچہ اگر ذمی معاہد کے مسلم قاتل کو قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا تو اس سے معاہدہ پر کیسے عمل ہوگا بلکہ یہ تو معاہدہ کے سراسر خلاف ہوگا کیوں کہ اس نے جان مال کے امان پر ہی معاہدہ کیا ہے نیز یہ تعلیمات اسلامیہ اور عدل وانصاف کے خلاف ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

كتاب الأضحية

باب فى إيجاب الضحايا

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب حیثیت پر قربانی کرنا واجب ہے یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صاحب حیثیت کیلئے قربانی کرنا سنت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل: عن أم سلمةؓ قالت: قال رسول الله ﷺ: إذا دخلت العشر واراد أحدكم أن يضحى فلا يمس من شعره شيئا (۱) یعنی جو شخص تم میں سے قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو وہ اپنے بال میں کچھ بھی نہ چھوئے۔ اگر قربانی واجب ہوتی تو آپ ﷺ إذا اراد أحدكم الخ نہ فرماتے بلکہ صراحۃً صیغۂ امر سے خطاب کرتے۔

(۲) عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: ثلث كتبت على ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والأضحى (۲) یعنی تین چیزیں مجھ پر فرض ہیں اور تم پر فرض نہیں ہے وتر، چاشت کی نماز اور قربانی۔

حنفیہ کی دلائل: عن أبى رملة بن مِخنف قال: قال رسول الله ﷺ: يا أيها الناس إن على كل أهل بيت فى كل عام أضحية وعتيرة، أتدرون ما العتيرة؟ ، هذه التى يقول الناس الرجبية (۳) (الرجبیہ وہ ماہ رجب میں بتوں وغیرہ کے نام پر ذبح کیا جانے والا جانور ہے) یعنی مشرکین بتوں کے نام پر قربانی کرتے تھے تم

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۹۷۷، ترمذی ۱۵۲۳، ابن ماجه ۳۱۵۰، ابو داؤد ۲۷۹۱، البیهقی ۲۶۶/۹ ـ (۲) مسند احمد ۲۳۱/۱، البیهقی ۲٤٦/۸ ـ (۳) أخرجه ترمذی ۱۵۱۸، ابو داؤد ۳۷۸۸، ابن ماجه ۳۱۲۵، البیهقی ۲٦۰/۹

اللہ کے نام پر قربانی کرو۔

(۲) **وعن أبی هریرةؓ قال رسول الله ﷺ من وجد سعة لأن یضحی فلم یضحی فلا یحضر مصلانا** یعنی جو قربانی کی وسعت رکھتا ہو لیکن قربانی نہیں کی وہ ہمارے عیدگاہ میں نہ آئے۔ اس کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن میں قربانی کرنے کی سخت تاکید آئی ہے اور متعدد جگہ اس کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا جو سب کے سب صیغہ امر سے ہیں۔ خلاصۂ کلام مجموعۂ احادیث اور تعامل صحابہ وتابعین سے وجوب ہی مستفاد ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ "إذا أراد أحدکم أن یضحی" سے قربانی کا حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ قربانی کرنے والے کو ذی الحجہ کا عشرہ داخل ہوتے ہی قربانی تک اپنے بال وغیرہ نہ کٹوانے چاہئے، یہ حدیث نیت قربانی پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ اس کے عدم وجوب پر۔ اور ان کی دوسری مستدل حدیث ضعیف ہے، (رواہ البیہقی وصرح بضعفہ)۔

باب ما یستحب من الأضاحی

امام مالکؒ اور **امام احمدؒ** کے نزدیک کبشہ (میڈھا) کی قربانی افضل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور **امام شافعی** کے نزدیک اونٹ کی قربانی سب سے افضل ہے پھر گائے کی پھر بکرے کی۔

امام مالکؒ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کبشہ کی قربانی فرمایا کرتے تھے چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے **أن رسول الله ﷺ کان یضحی بکبشین** (۱) یعنی آپ ﷺ دو میڈھا قربانی کرتے تھے۔ نیز قرآن کریم میں کبشہ کی قربانی کو ذبح عظیم کے ساتھ متصف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے ﴿**وفدیناه بذبح عظیم**﴾۔

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۹۶۶، بخاری ۵۵۵۸، ابن ماجه ۳۱۲۰، البیهقی ۲۶۹/۹، الدارمی ۷۵/۲

حنفیہ وشافعیہ کی دلیل : یہ حضرات جمعہ میں پہلے آنے والے شخص کی فضیلت میں وارد حدیث سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ سب سے پہلے آنے والا سب سے افضل ہے جس کو اونٹ کی قربانی کا ثواب ملے گا اس کے بعد آنے والے کو گائے کی قربانی کا ثواب ملے گا، جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اونٹ کی قربانی سب سے افضل ہے۔

باب ماجاء فی وقت الضحایا

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب شہر میں امام نماز پڑھ لے تو قربانی کا وقت ہو جاتا ہے اور دیہات میں فجر صادق کے طلوع کے بعد ہی سے قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کا وقت امام کی نماز اور اس کے ذبح کے بعد ہے لہذا اگر امام کے ذبح کرنے سے پہلے ذبح کر دیا تو اعادہ ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جب سورج طلوع ہو جائے اور عید کی نماز اور خطبوں کا وقت گذر جائے تب قربانی کا وقت شروع ہو جاتا ہے خواہ امام نے نماز پڑھی ہو یا نہ پڑھی ہو شہر ہو یا دیہات ہو۔

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کا وقت امام کی نماز کے بعد ہے خواہ ذبح کرے یا نہ کرے ان کا مذہب امام مالکؒ کے مذہب کے قریب ہے ۔خلاصۂ کلام امام شافعیؒ کے علاوہ بقیہ ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عید کی نماز سے پہلے قربانی جائز نہیں اگر نماز سے پہلے قربانی کر لی تو اعادہ واجب ہے۔

امام مالکؒ وامام احمدؒ کی دلیل: **عن أنسؓ أن رسول الله ﷺ خطب فأمر من كان ذبح قبل الصلاة أن يعيد ذبحاً.** (مسلم ۱۹۰۹ البخاری ۵۵۶۱) یعنی آپ نے خطبہ دیا پھر جس نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا تھا ان کو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ امام احمدؒ کے مذہب پر یہ حدیث صریح ہے۔ لیکن امام مالکؒ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے دوبارہ قربانی کا حکم دو وجہ

سے دیا۔(۱) انہوں نے نماز سے پہلے قربانی کرلی۔(۲) انہوں نے آپ ﷺ سے پہلے قربانی کرلی تھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل : امام شافعیؒ بھی اسی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں، **والمراد بها التقدير بالزمان لا بفعل الصلاة ، (المجموع ۲۸۳/۸)**۔یعنی اس سے مراد زمانہ کے ساتھ اندازہ لگانا ہے نہ کی فعل صلاۃ مراد ہے کہ نماز کے بعد ہی قربانی کی جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب سورج طلوع ہوجائے پھر اتنا وقت گذرجائے کہ اس میں نماز اور دونوں خطبے ہوسکیں تو گویا کہ اب قربانی کی جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: **أن النبی ﷺ قال لا يذبحن أحد قبل أن يصلى (مسلم)** شہریوں کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی جو امام احمدؒ کی ہے لیکن دیہاتیوں کے بارے میں ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے چونکہ دیہات میں صلاۃ عید واجب نہیں ہے اس لئے وہ نماز کا انتظار نہیں کریں گے بلکہ وہ فجر صادق کے طلوع کے بعد قربانی کرسکتے ہیں لیکن شہریوں پر نماز واجب ہے اس لیے وہ نماز سے پہلے قربانی نہیں کرسکتے۔

الاختلاف فی أيام الأضحية

امام شافعیؒ کے نزدیک چار دن تک قربانی کرنا جائز ہے یوم النحر وأيام التشريق الثلاثة۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قربانی تین دن جائز ہے یوم النحر (قربانی کے دن) اور دو دن اس کے بعد۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن أبی هريرةؓ عن النبی ﷺ أيام التشريق كلها ذبح (۲) عن عبدالله بن عمرؓ قال الأضحى يومان بعد يوم الأضحى**، یعنی قربانی کے دن کے بعد دو دن قربانی ہے۔ نیز حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے **أيام النحر ثلاثة**

أيـام یعنی قربانی کے ایام تین دن ہیں۔ اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت أنسؓ سے بھی مروی ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ضعیف ہے کـمـا قـال النووی فضعیف مداره علی معاویة بن یحی الصدفي (المجموع ۸/ ۲۸۳) اور یہ باتفاق المحدثین ضعیف ہیں۔

باب مایکره من الضحایا

بالکل لولے لنگڑے، کان کٹے، اندھے، بیمار کی بالاتفاق قربانی جائز نہیں ہے، لیکن اگر کان کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو تو اس کا کیا حکم؟۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر تھوڑا سا کان کٹا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفةؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر نصف سے کم کٹا ہے تو جائز ہے اور اگر نصف سے زیادہ کٹا ہے تو جائز نہیں ہے۔

شوافع و مالکیہ کی دلیل: عن عليؓ قال أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن ولا نضحي بعوراء ولا مقابلةٍ ولا مدابرة ولا خرقاء، ولا شرقاء، (۱)، یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہم کو یہ حکم دیا کہ ہم جانوروں کی آنکھ اور کان اچھی طرح دیکھ لیں اور ہم کانے جانوروں کی قربانی نہ کریں اور نہ آگے سے کان کٹے ہوئے یا پیچھے سے کان کٹے ہوئے کی قربانی کریں اور نہ اس جانور کی قربانی کریں جس کے کان گولائی میں پھٹے ہوئے ہوں یا لمبائی میں چرے ہوئے ہوں۔ اس حدیث سے مطلقاً کان کٹے ہوئے کی قربانی سے منع کیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۸۰٤، ترمذی ۱٤۹۸، ابن ماجه ۳۱٤۳، الدارمی ۲/ ۷۷، البیهقی ۹/ ۲۷۵۔ احمد ۱/ ۱۲۵، الحاکم ۱/ ٤٦۸

حنفیہ کی دلیل: عن علی أن النبی ﷺ نهی أن یضحی بعضباء الأذن والقرن (ابو داؤد ۲۸۰۵) یعنی آپ ﷺ نے سینگ ٹوٹے ہوئے یا کان کٹے ہوئے جانور کی قربانی سے منع فرمایا، قتادہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن المسیبؓ سے پوچھا عضباء کیا چیز ہے؟ تو فرمایا "النصف فما فوقه" یعنی نصف سے جو زیادہ ہو۔ خلاصۂ کلام آپ ﷺ نے مطلق کان کٹے ہوئے جانور کی قربانی سے منع نہیں فرمایا بلکہ عضباء یعنی اکثر کان کٹے ہوئے کی قربانی سے منع فرمایا۔

باب الجذور (الإبل) عن کم من تجزئ

امام مالکؒ کے نزدیک ایک اونٹ کی قربانی ایک اہل بیت کی طرف سے کی جاسکتی ہے چاہے وہ سات سے زیادہ ہوں یا سات سے کم اور دو اہل بیت کی طرف سے ایک اونٹ کی قربانی نہیں کی جاسکتی ہے چاہے وہ سات ہوں یا سات سے کم ہوں۔

جمہور کے نزدیک ایک اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے چاہے ایک اہل بیت کی طرف سے ہو یا ایک سے زیادہ اہل بیت کی طرف سے ہو۔

امام مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ کہتے ہیں کہ قربانی تقرب الی اللہ کیلئے کی جاتی ہے اور قربت میں تقسیم نہیں ہوتی اس لئے وحدت کا ہونا ضروری ہے چاہے وحدت حقیقی ہو کہ ایک آدمی ہی قربانی کرے یا وحدت جنسیہ ہو کہ اہل بیت پورے جانور کی قربانی کریں۔ دو اہل بیت کی صورت میں نہ وحدت حقیقیہ پر عمل ہوگا اور نہ وحدت جنسیہ پر عمل ہوگا۔

جمہور کی دلیل: عن جابرؓ ان النبی ﷺ قال البقرة عن سبعة والجذور عن سبعة (ابو داؤد) اور حدیث کی موجودگی میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔

باب فی الشاة تضحی عن جماعة

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی

ہے چاہے وہ ایک ہوں یا ایک سے زیادہ ہوں، امام مالکؒ دو شرطوں کا اضافہ بھی کرتے ہیں ایک یہ کہ گھر کا مالک شرکاء پر خرچ کرتا ہو دوسرے شرکاء ایک ہی گھر میں رہتے ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک بکری کی قربانی ایک ہی آدمی کی طرف سے کی جاسکتی ہے۔

مالکیہ وحنابلہ کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے نبی کریم ﷺ کی طریقہ قربانی یہ منقول ہے، **أخذ الكبش** (دنبہ) **فأضجعه ثم ذبحه ثم قال: اللهم تقبل من محمد وآل محمد وأمة محمد.** (۱)، آپ ﷺ ایک دنبہ ذبح کیا اور اس کی اپنی طرف سے اور اپنے آل کی طرف سے اور اپنی امت کی طرف سے قبولیت کی دعاء کررہے ہیں جو اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ایک بکری پورے اہل بیت کی طرف سے کافی ہے۔

دوسری دلیل: عطا بن یسارؒ کہتے ہیں کہ، **سألت أبا أيوبؓ كيف كانت الضحايا فيكم على عهد رسول الله ﷺ**، یعنی میں نے ابوایوبؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں قربانی کیسے ہوتی تھی، تو انہوں نے کہا: **كان الرجل يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته فيأكلون ويطعمون حتى تباهى الناس فصارت كما ترىٰ** (۲)۔ یعنی آدمی اپنی طرف سے اور اپنے اہل بیت کی طرف سے ایک بکری ذبح کرتا تھا، پھر وہ کھاتے تھے اور کھلاتے تھے یہاں تک کہ لوگ اظہار فخر پر آگئے چنانچہ یہ حالت ہوگئی جو تم دیکھ رہے ہو۔

حنفیہ وشافعیہ کی دلیل: **عن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ: من وجد سعة لأن يضحي فلم يضحي فلا يحضر مصلانا** (۳)۔ اگر ایک بکری ایک اہل بیت کی طرف سے کافی ہو جاتی تو پھر ہر صاحب وسعت کو یہ وعید نہ سنائی جاتی بلکہ یہ وعید اہل

---

(۱) مسلم شریف ۱۹۶۷ ابو داؤد ۲۷۹۲، البیهقی ۹/ ۲۱۷ (۲) ترمذی ۱/ ۲۷۶ ابن ماجه ۳۱۴۷ (۳) البیهقی ۹/ ۲۶۰، کذلك ابن ماجه.

بیت کے صرف مالک کو سنائی جاتی۔

حنابلہ و مالکیہ کے دلائل کا جواب: ان کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اشتراک ثواب پر محمول ہیں چنانچہ ہمارے نزدیک بھی قربانی کے ثواب میں چند آدمیوں کو شریک کرنا جائز ہے، نیز یہ قرینۂ قیاس کے خلاف بھی ہے کیونکہ اگر ایک بکری ایک اہل بیت کی طرف سے کافی ہے تو بقر جو بکری سے بڑا ہوتا ہے اس کو سات آدمیوں سے زیادہ کیلئے کافی ہو جانا چاہئے۔

باب فی المسافر یضحی

امام مالکؒ کے نزدیک مسافر کیلئے بھی قربانی کرنا واجب ہے۔ بقیہ ائمہ مسافر پر وجوب قربانی کے قائل نہیں ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل: **عن ثوبانؓ قال: ضح رسول الله ﷺ ثم قال: یاثوبان أصلح لنا لحم هذه الشلة قال فمازلت أطعمه منها حتی قد منا المدینة** (ابوداؤد) یعنی آپ ﷺ نے قربانی کی اور فرمایا اے ثوبان ہمارے لئے اس بکری کا گوشت تیار کرو ثوبان کہتے ہیں چنانچہ میں آپ ﷺ کو اس میں سے کھلاتا رہا یہاں تک کہ ہم مدینہ پہنچ گئے۔ یہ واقعہ حجۃ الوداع کا ہے اور آپ ﷺ نے حالت سفر میں قربانی کی جس سے مسافر پر قربانی کے وجوب کا ثبوت ہوتا ہے۔

جمہور کی دلیل: آپ ﷺ کا یہ عمل استحباب پر محمول ہے ورنہ حقیقت میں مسافر پر نہ جمعہ واجب ہے اور نہ قربانی۔ چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے: **لیس علی المسافر جمعة ولا أضحیة**، کیونکہ حالت سفر میں قربانی واجب ہونے سے مشقت شدیدہ پیش آئے گی کہ آدمی قربانی کا جانور کہاں کہاں لئے پھرتا رہے گا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں مسافر پر اگر وسعت رکھتا ہے تو قربانی واجب ہوگی کیونکہ آج کل رابطہ کے ذرائع انتہائی قوی ہیں، آدمی موبائل یا فون کے ذریعہ اپنے گھر والے کو مکلف بنادے یا جہاں بھی ہو وہاں تنظیم قربانی والوں سے رابطہ کر کے قربانی کرالے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

كتاب الذبائح

باب فى الذبيحة بالمروة والسن والعظام

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک پتھر، دانت اور ہڈی سے ذبح کرنا حرام ہے اگر ذبح کر لے تو اس کا کھانا حرام ہوگا، امام مالک کی بھی یہی ایک روایت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر انسان کے جسم میں لگے ناخن یا دانت سے ذبح کیا ہو تو اس کا کھانا حرام ہوگا لیکن اگر انسان کے جسم سے علاحدہ ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا۔ (المجموع ج ۹/ص ۷۹۔)

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: عن رافع بن خديج قال: قال رسول الله ﷺ: ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ليس السن والظفر (۱) یعنی جس چیز سے خون بہہ جائے اور اس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو کھاؤ بشرطیکہ وہ دانت اور ناخن سے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا کہ: وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة (۲)

حنفیہ و مالکیہ بھی حدیث مذکور "ما أنهر الدم" سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس حدیث میں ذبح کرنے کا ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جس چیز سے بھی خون بہہ جائے یعنی ذبح ہو جائے اس سے ذبح کرنا درست ہے، "ليس السن والظفر" سے دانت و ناخن کا استثناء اس لئے کیا گیا کیونکہ عموماً اس میں دھار نہیں ہوتی اگر بتکلف ذبح کیا جائے گا تو جانور کو تکلیف ہوگی

---

(۱). أخرجه البخاری ۲٤۸۸، ومسلم ۱۹٦۸، ترمذی، ابوداود، نسائی ۷/۲۲٦، ابن ماجه ۳۱۳۷، الدارمی ۲٤۸، البیهقی ۹/۲٤٥، أحمد ۳/٤٦۳. (۲) أخرجه مسلم ۱۹۵۵، ترمذی ۱٤۰۹، ابن ماجه ۱۳۷۰، نسائی، البیهقی ۹/۲۷۰، أحمد ٤/۱۲۳، الدارمی ۲/۵۲.

اس لئے اس سے ذبح کرنا مکروہ ہوگا اور ہم بھی اس کی کراہیت کے قائل ہیں، لیکن اگر ناخن یا دانت یا ہڈی کو تیز کیا جائے اور اس سے ذبح کیا جائے جس سے خون بہہ جائے تو "ماانھر الدم" پایا جائے گا لہذا اس کا کھانا حرام نہ ہوگا۔ خلاصۂ کلام ناخن، دانت وہڈی سے ذبح کرنا مکروہ ہے لیکن اس کھانا حرام نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا چنانچہ آپ ﷺ سے مروی ہے: **أفرد الاوداج بما شئت** (نسائی) یعنی رگوں کو جس چیز سے چاہو کاٹو۔ اس میں دانت، ناخن وغیرہ کا کوئی استثناء نہیں ہے۔

باب ماجاء فی ذکاۃ (الذبح) الجنین

ماں کے پیٹ میں بچہ کو جنین کہتے ہیں، اگر مادہ کو ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے بچہ نکلا جس میں تھوڑی سے رمق باقی تھی لیکن اتنا وقت نہیں ملا کہ اس کو ذبح کیا جاسکے کہ وہ مرگیا، یا تام الخلقت مردہ نکلا تو اس کا کیا حکم ہے؟

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے اگر زندہ پیدا ہوا اور اس کو ذبح کیا گیا تو کھانا جائز ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اس کا کھانا مطلقاً جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن أبی سعیدؓ قال: قلنا: یارسول الله ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة وفی بطنها الجنین أنأكله؟ فقال: كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه.** (۱) یعنی جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کرنے سے ہے۔ یعنی (ماں کا ذبح کرنا جنین کیلئے کافی ہوگا) لہذا اس کو کھانا جائز ہوگا چاہے زندہ ہو یا مردہ بشرطیکہ اس کی خلقت تام ہوگئی ہو۔

ابوحنیفہؒ کے دلائل: بقولہ تعالیٰ ﴿**حرمت علیكم المیتة والدم ولحم الخنزیر وماأهل لغیرالله به والمنخنقة**﴾۔ اس آیت کریمہ میں منخنقہ (دم گھٹ کر مرا

---

(۱) أخرجه ترمذی ۱۴۷۶، ابوداؤد ۲۸۲۷، ابن ماجه ۳۱۹۹، البیهقی ۹/۳۳۵، الدارقطنی ۴/۲۷۴، أحمد ۳/۳۱۔

ہوا) حرام قرار دیا گیا ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ جنین منخنقہ ہی ہے کیونکہ ماں کے ذبح کرنے کی وجہ سے اس کا دم گھٹ گیا، اور وہ مر گیا، لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

اور حدیث شریف ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمہ میں تشبیہ بیان کی گئی ہے یعنی جنین کا ذبح کرنا اس کے ماں کی طرح ہے یعنی جس طرح اس کے ماں کو ذبح کیا گیا اسی طرح اس کو ذبح کرو اور کھاؤ۔ لیکن اگر وہ مرا ہے تو ذبح نہیں پایا جا سکتا، لہذا وہ حرام ہوگا اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ ایک جانور کی ذکاۃ دوسری جانور کیلئے کافی نہیں ہو سکتی۔ مزید تفصیل کیلئے یہ دیکھئے: (بدائع الصنائع ٤/١٥٩، البحر الرائق ٨/٣١٢)۔

باب فی العقیقة

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقیقہ کرنا مستحب ہے جو سنت سے ثابت ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنتِ مؤکدہ ہے حتی کہ امام احمدؒ کی ایک روایت وجوب کی ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباسؓ عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشا. (١) یعنی رسول اللہ ﷺ نے حسن اور حسین کے جانب سے ایک ایک میڈھا ذبح کیا۔ نیز آپ ﷺ سے مروی ہے مع الغلام عقيقة فأهرقوا عنه دماً وأميطوا عنه الاذى (أبوداؤد، ٢٨٣٩) یعنی لڑکے کے ساتھ عقیقہ ہے لہذا اس کی جانب سے خون بہاؤ اور اس سے بلا دور کرو یہ حدیثیں عقیقہ کے سنت مؤکدہ ہونے کی واضح دلیل ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: أن النبی ﷺ سئل عن العقيقة فقال: لا أحب العقوق ومن وُلد فأحب أن ينسك له فليفعل (٢) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا میں عقیقہ کو

---

(١) أخرجه ابوداؤد ٢٨٤١، البيهقي ٩/٢٩٩. (٢). أخرجه أبوداؤد ٢٨٤٢ البيهقي ٩/٣٠.

پسند نہیں کرتا ہوں جس کے یہاں کوئی پیدائش ہو پھر وہ اس کے لیے قربانی کرنا چاہتا ہے تو وہ کر سکتا ہے۔ آپ ﷺ نے عقیقہ کو آدمی کے مرضی پر چھوڑ دیا چاہے وہ کرے یا نہ کرے اگر وہ سنت مؤکدہ ہوتا تو آپ ﷺ تاکید کے ساتھ اس کے کرنے کا حکم فرماتے۔ اس کے علاوہ جو بھی قولی یا فعلی روایات مروی ہیں سب کے سب استحباب پر محمول ہیں۔

باب كم شاة يذبح للولد والجارية

امام مالکؒ کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کی طرف سے ایک ایک بکری کرنا مسنون ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لڑکے کی طرف سے دو بکری اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری کرنا مسنون ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً۔

جمہور کی دلیل: عن أم كُرزٍ قالت: سألت رسول الله ﷺ عن العقيقة فقال: للغلام شاتان مكافئتان وعن الجارية شاة (۱) یہ حدیث قولی ہے جس کو فعلی پر ترجیح ہوگی اور اس کے مقابلے میں قوی بھی ہے۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱). أخرجه أبوداؤد ۲۸۳۶، ابن ماجه ۳۱۶۲، النسائي الكبرى ۷/۱۶۵، الترمذي، البيهقي ۹/۳۰۱، الدارمي ۲/۸۱، احمد ۶/۳۸۱۔

كتاب الصيد

باب فى الأكل من صيد الكلب والطير

اگر شکاری کتے کو بسم اللہ پڑھ کر شکار پر چھوڑا اور وہ شکار کو پکڑ لایا لیکن وہ شکار بغیر ذبح کیے مر گیا تو اس کا بالاتفاق کھانا جائز ہے، لیکن شکاری کتے کے تعلیم کے سلسلہ میں اختلاف ہے، یعنی کون سا کتا شکاری کہلائے گا اور کون سا کتا شکاری نہیں کہلائے گا؟ اس میں ائمہ کے مختلف اقوال ہیں کیوں کہ غیر شکاری کتے کا مردہ شکار کھانا بالاتفاق حرام ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک کتے کے معلَّم ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کو شکار پر بھیجا جائے تو وہ چلا جائے اور روکا جائے تو رک جائے، اسکے علاوہ کوئی شرط نہیں ہے، چاہے وہ شکار سے کھائے یا نہ کھائے کوئی حرج نہیں ہے۔

امام ابوحنیفۃؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عرف کا اعتبار ہے، البتہ کلب معلَّم کی علامت تین شرطوں کا پایا جانا متعین کرتے ہیں (۱) روکنے سے رک جائے، بھیجنے سے چلا جائے، (۲) شکار سے نہ کھائے، (۳) یہ تجربہ کم از کم تین مرتبہ کیا جائے۔ اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: **عن أبی ثعلبةؓ الخشنی قال النبی ﷺ إذا أرسلت كلبك المعلَّم وذكرت اسم الله عليه فكل وإن أكل منه** (۱)۔ یعنی جب تم اپنے کلب معلم کو اللہ کا نام لیکر چھوڑ دو تو اس کو کھاؤ اگر چہ کتے نے شکار شدہ جانور میں سے کچھ کھالیا ہو۔

جمہور کی دلیل: **بقوله تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم.)** یعنی اس میں سے کھاؤ

---

(۱) أخرجه أبوداؤد، ۲۸۵۵، البخاری ۵۴۷۸/۵۴۹۶، مسلم ۲۹۳۰، ترمذی ۱۴۶۴، ابن ملجه ۳۲۰۷، نسائی ۴۳۷۷، البیهقی ۲۴۷/۹، احمد ۱۹۵/۴

جو شکاری کتے نے تمہارے لیے پکڑا ہو۔ اور جب کتے نے اس میں سے کھالیا تو مالک کے لیے شکار کا پکڑنا نہیں پایا گیا۔

عن عدی ابن حاتمؓ عن النبی ﷺ قال: فإن أكل الكلب فلا تأكل فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه۔(۱) یعنی اگر کتا کھالے تو تو مت کھا کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اس کو اپنے لئے روک رکھا ہو۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب: ابو ثعلبہؓ کی روایت ضعیف ہے نیز اکثر روایات میں "وإن أكل منه" کا لفظ موجود نہیں ہے یہ راوی کا ادراج معلوم پڑتا ہے، اگر چہ عدی بن حاتمؓ کی روایت کی بھی تضعیف کی گئی ہے لیکن اسکے لئے آیت قرآنی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

الاختلاف فی تعلیم الطیور

امام شافعیؒ کے نزدیک پرندوں کی تعلیم یہ ہے کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو چلا جائے اور جب بلایا جائے تو واپس آجائے، اور شکار میں سے نہ کھائے۔

جمہور شکار میں سے نہ کھانے کی شرط نہیں لگاتے یہ شرط صرف شافعی کے نزدیک ہے۔

امام شافعی کی دلیل: عن عدی بن حاتم قال: قال النبی ﷺ: ماعلّمت من كلب أو بازٍ ثم أرسلته وذكرت اسم الله فكل مما أمسك عليك، قلت: وإن قتل؟ قال: إذا قتله ولم يأكل منه شيئا(۲) یعنی کتا یا باز میں سے جس کو تو نے سکھایا ہو پھر اس کو اللہ کا نام لیکر بھیجے پس تو کھا جو اس نے تیرے لئے پکڑا ہو، میں نے کہا اگر چہ اس نے اس کو قتل کر دیا ہو؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا (ہاں) جب وہ اس کو قتل کر دے اور اس میں سے کچھ نہ کھایا ہو۔ فإنما أمسك عليك إذا قتله ولم يأكل منه شيئا، امام شافعیؒ کی دلیل ہے۔

---

(۱) أخرجه البخاری ۴۷۷ /۵۴۸۳، مسلم ۱۹۲۹، ابوداؤد ۲۸۴۷، ترمذی ۱۴۶۵ البیہقی ۹/۲۳۵۔ أحمد ۴/۲۵۸۔ (۲) أخرجه أبوداؤد، البیہقی ۹/۲۳۸۔

باب فی التسمیة علی الذبیحة والصید

امام شافعیؒ کے نزدیک شکار ہو یا ذبیحہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے اور بعض مالکیہ کا مذہب یہی ہے اگر عمداً یا سہواً ترک کردے تو کوئی حرج نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک حالت عمد میں ''تسمیہ'' پڑھنا شرط ہے اور حالتِ نسیان میں معاف ہے، خواہ ذبیحہ ہو یا شکار، امام احمدؒ کی دو روایتیں اور بھی ہیں: دیکھئے (المجموع ۸/۳۰۳)۔

امام شافعیؒ کے دلائل: قولہ تعالی: **حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر إلی قوله إلا ماذکیتم. سورة المائده ۳** - یہاں جانور کے گوشت کھانے کی حلت کی شرط ''إلا ماذکیتم'' (مگر جو ذبح کیا گیا ہو) ہے

۲۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک قوم آپ ﷺ کے پاس آئی اور آپ ﷺ سے عرض کیا: **إن قوماً یأتوننا بلحم لاندری أذکر اسم الله علیه أم لا؟ فقال ﷺ: سموا علیه أنتم وکلوه** (۱) یعنی کچھ لوگ ہمارے پاس گوشت لیکر آتے ہیں اور ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہے یا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہی لوگ اس پر اللہ کا نام لیکر اس کو کھاؤ۔

۳۔ قال النبی ﷺ: ذبیحة المسلم حلال ذکر اسم الله أو لم یذکر (۲) یعنی مسلم کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔

جمہور کے دلائل: قولہ تعالی: **﴿ولا تأکلوا مالم یذکر اسم الله علیه﴾ (الانعام:۱۲۱)** - یہ آیت صریح دلیل ہے کہ جو جانور اللہ کے نام کے بغیر ذبح کیا جائے گا اس کا

---

(۱). أخرجه أبوداؤد، النسائی، ابن ماجه البیهقی. (۲) أخرجه البیهقی، وأبوداؤد فی المراسیل.

کھانا جائز نہ ہوگا۔

۲۔ عن أنسؓ أن النبی ﷺ قال: إذا أرسلت کلبك فاذکر اسم الله وفی روایة اخری إذا رمیت سهمك فاذکر الله فإن وجدته قد قتل فکل (۱) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا: جب تو اپنے کتے کو شکار پر بھیجے تو اللہ کا نام لے۔ اور دوسری روایت میں ہے جب تو تیر پھینکے پھر اللہ کا نام لے پھر اگر تو اس کو مقتول پائے تب بھی تو اس کو کھا سکتا ہے

۳۔ ابوثعلبہ الخشنیؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا وما صدت بقوسك فذکرت اسم الله علیه فکل۔ (۲) یعنی جو تو اپنے قوس سے شکار کرے پھر اس پر اللہ کا نام لیا ہو تو اس کو کھا سکتا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہیں کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا کھانا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب: آیت قرآنی میں ذکاۃ سے مراد ذکاۃ شرعی ہے یعنی ذبح "باسم اللہ" ہے کیونکہ ذکاۃ کے لغوی معنی مراد نہیں لئے جاسکتے کیوں کہ اس کے لغوی معنی (پھاڑنا) کے ہیں اور ظاہری بات ہے کہ پھاڑنا یہاں مراد نہیں لیا جاسکتا، چنانچہ اس کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے جو یہ ہے: ﴿لا تاکلوا مالم یذکر اسم الله الخ﴾، ورنہ دونوں آیتوں میں تعارض ہوگا۔

اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث اول حسن ظن کے بارے میں ہے کہ کوئی ذبیحہ تمہارے سامنے پیش کیا جائے اس دعوی کے ساتھ کہ اللہ کا نام لیکر ذبح کیا گیا ہے تو حسن ظن کے طور پر اللہ کا نام لیکر کھاؤ اور تیسری حدیث ناسی کے بارے میں ہے لہذا اس سے اس پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

---

(۱) أخرجه ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجه، البیهقی (۲) أخرجه البخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجه، ترمذی، البیهقی، الدارقطنی، احمد

كتاب الوصايا

باب ماجاء فی الوصية

داؤد ظاہری اور دیگر بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اگر میت کے پاس مال ہوتو وصیت کرنا واجب ہے۔

جمهور کے نزدیک وصیت کرنا مستحب ہے لیکن اگر اس پر قرض یا دوسرے کا کوئی اور حق ہواور وصیت نہ کرنے کی صورت میں اس حقِ واجب کے فوت ہونے کا خوف ہوتو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی وصیت کرنا واجب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل: قولہ تعالیٰ ﴿**كتب عليكم إذا حضر احدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين**﴾ ،اس آیت سے وصیت کا وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ "کُتب"، فُرض اور وُجب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن أبی أمامة ؓ يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول فی خطبتة عام حجة الوداع إن الله قد أعطیٰ كل ذی حق حقه فلا وصية لوارث**،(١) ،یعنی میں نے رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبہ میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق والے کو اس کا حق دے دیا ہے لہذا کسی وارث کو کوئی وصیت کا حق حاصل نہیں۔

اصحاب ظواهر کی دلیل کا جواب: آیت وصیت جس سے اصحاب ظواہر نے استدلال کیا وہ آیت آیتِ میراث سے منسوخ ہے، چنانچہ ابن مسعودؓ سے منقول ہے۔ **نسختها آية الميراث** ۔یعنی آیت وصیت کو آیتِ میراث نے منسوخ کردیا۔نیز ابن عباس

---

(١) أخرجه بن ملجه ۲۷۱۳، ابوداؤد ۳۵۶۵، ترمذی ۲۱۲۰

سے بھی یہی مروی ہے، نسختها قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الخ اور ہماری مستدل حدیث بھی نسخ کی تائید کرتی ہے۔

باب ماجاء فى الوصية للوارث

اصحاب ظواہر کے نزدیک میت کسی وارث کیلئے وصیت نہیں کرسکتا اگر کرے گا تو اس کی وصیت باطل ہوجائے گی اگرچہ ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں۔

جمہور فرماتے ہیں کہ اگر ورثاء وصیت کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ ہوجائے گی۔

اصحاب ظواہر کے دلیل۔ قال أبو أمامةؓ: سمعت رسول الله ﷺ يقول فى خطبته عام حجة الوداع: إن الله قد أعطىٰ كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث۔(۱) یعنی اللہ نے ہر حق والے کو اس کا حق دے دیا ہے لہذا کسی وارث کیلئے کوئی وصیت نہیں ہے۔ اس حدیث میں مطلقاً کسی وارث کے لئے وصیت کی نفی کی گئی ہے، لہذا کسی بھی صورت میں وصیت نافذ نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر وارث کا حق متعین کردیا ہے لہذا کسی بھی وارث کیلئے الگ سے وصیت کرکے حق متعین کرنا درست نہ ہوگا۔

جمہور کی دلیل :یہ حدیث مذکور عام ہے لیکن اجازت ورثاء اس سے خاص ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: لاوصية إلا أن يجيز الورثة: یعنی وصیت نہیں ہے مگر یہ کہ ورثاء اجازت دے دیں۔ لہذا ورثاء کی اجازت کی صورت میں وصیت نافذ ہوجائے گی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱) أخرجه أبوداود ۳۵۶۵، ابن ماجه ۲۷۱۳، ترمذی ۲۱۲۰،

کتاب الفرائض

فرائض: فریضۃ کی جمع ہے اور یہاں فرائض سے مراد وارثوں کے حصے ہیں کہ کس وارث کو کتنا حصہ ملے گا؟۔

باب فی المیراث ذوی الأرحام

اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کا ذوی الفرائض میں سے یا عصبہ میں سے کوئی وارث نہ ہوتو کیا اس کے دیگر رشتہ دار اس کے وارث ہو سکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں صحابہؓ کرام، تابعین اور فقہاء میں اختلاف ہے۔

صحابہؓ کرام میں سے ابن مسعود اپنی مشہور روایت کے مطابق ابن عباس، معاذ بن جبل، ابوعبیدہ بن الجراح اور فقہاء میں ابوحنیفہ، صاحبین، زفر اور احمدؒ کے نزدیک ذوی الارحام میت کے وارث نہ ہونے کی صورت میں وارث ہو سکتے ہیں۔

صحابہؓ کرام میں زید بن ثابت، ابن عباس دوسری روایت کے مطابق اور فقہاء میں سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ذوی الارحام میت کے وارث نہیں ہو سکتے۔

عدم قائلین کی دلیل: ان کا استدلال آیت میراث سے ہے کہ آیت میراث میں تمام وارثین کا ذکر ہے لیکن ذوی الارحام کا بالکل ذکر نہیں ہے اور ذوی الارحام کو وارث بنا کر کتاب اللہ پر خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ زیادتی نہیں کی جاسکتی

قائلین کی دلیل: شافعیہ و مالکیہ کا یہ کہنا کہ قرآن میں ذوی الارحام کے وراثت کا ذکر نہیں ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: ﴿**واولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله**﴾ یعنی اس کے معنی ہیں **بعضهم اولى بالوراثة من بعض** چنانچہ اس آیت سے اشارۃ النص کے طور پر ذوی الارحام کیلئے وراثت کا ثبوت ہوتا ہے اور متعدد

روایات سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے۔

۲۔ چنانچہ حضرت مقدامؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **الله ورسوله مولى من لا مولىٰ له والخال وارث من لا وارث له،** (۱) یعنی اللہ اور اس کا رسول اس شخص کا مولی ہے جس کا کوئی مولی نہ ہو اور ماموں وارث ہے اس شخص کا جس کا کوئی وارث نہ ہو۔ اس میں آپ ﷺ نے ماموں کو وارث بنایا ہے جو کہ وہ ذوی الفرائض میں سے نہیں ہے بلکہ ذوی الارحام میں سے ہے۔

۳۔ ثابت بن الدحداحؓ کا انتقال ہوگیا تو آپ ﷺ نے قیس بن عاصم المنقریؓ سے پوچھا کہ: **هل تعرفون له فيكم شيئا؟ فقال: إنه كان فينا ميتاً ولا نعرف له فينا إلا ابن اخت فجعل رسول الله ميراثه لابن اخته** (المنقول من بذل المجهود ۱۷۷/۱۳) یعنی کیا تم اپنے میں اس کے کسی چیز کو جانتے ہو؟ تو انہوں نے کہا کہ بلاشبہ وہ ہم میں وفات پا گئے اور ہم سوائے ان کے ایک بھانجے کے کسی کو نہیں جانتے، تو رسول اللہ ﷺ نے انکے بھانجے کو انکا میراث دے دیا۔ یہاں آپ ﷺ نے بھانجے کو میت کا وارث بنایا جو نہ ذوی الفروض میں سے ہے اور نہ ہی عصبہ ہے بلکہ ذوی الارحام میں سے ہے۔ لیکن شافعیہ و مالکیہ پہلی حدیث پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خال کے بارے میں بعض روایات میں وراثت کی نفی بھی آپ ﷺ سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نفی میت کے عصبہ نہ ہونے کی بنیاد پر ہے۔ لہذا یہ بات واضح ہوگئی ہے اگر کوئی شخص مرجائے جس کا کوئی وارث ذوی الفروض یا عصبہ میں سے نہ ہو تو قریبی ذوی الارحام اس کا وارث ہوگا۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱) أخرجه ابوداؤد ۲۷۹۷، ترمذی ۲۱۰۳، ابن ماجه ۲۷۳۷، الدارقطنی ۸۴/۴، البيهقی ۲۱۴/٦، احمد ۲۸/۱، الطحاوی ۳۹۷/۴۔

كتاب الأيمان والنذور

النذور: جمع نذر، وهو عبادة عن التزام فعل الطاعات بِصيَغ مخصوصة، كقوله لله عليَّ صوم أو صلاة أو صدقة (المفهم ٤/٦٠٤)

والأيمان: جمع يمين وهو في أصل اللغة الحلف على أمر من الأمور من فعل أو ترك بصيغ مخصوصة كقوله: والله لأفعلن كذا أو لاتركن كذا.

باب في وفاء النذر في معصية الله

اگر کوئی شخص گناہ کی نذر مان لے مثلاً شراب پینے کی، قتل کرنے یا زنا وغیرہ کرنے کی، تو یہ نذر باطل ہے اس کا نہ پورا کرنا واجب ہے اور اس پر کفارۂ یمین لازم نہیں ہوگا۔ وبهذا قال مالك، والشافعي، وأبو حنيفة وجمهور العلماء۔ (شرح صحيح مسلم للنووي ٧/٤٤٨١)

امام احمدؒ کے نزدیک نذر باطل ہے لیکن اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن عائشةؓ قالت: قال رسول الله ﷺ: لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين۔(١) یہ حدیث عقبہ بن عامر اور عمران بن الحصین سے بھی مروی ہے لیکن عمران کی روایت میں "کفارتہ کفارۂ یمین" کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ اکثر روایتوں میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور کہتے ہیں کہ جب معصیت میں نذر منعقد ہی نہیں ہوگی تو نذر کا

---

(١) أخرجه ترمذي، أبو داؤد ٣٣٢٢ مسلم باب في كفارة الأيمان والنذور۔ ابن ماجه ٢١٢٤ البيهقي ١٠/٦٨ احمد ٤/٤٣٣

پورا کرنا بھی واجب نہیں، جب نذر کا پورا کرنا واجب نہیں تو کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ نیز جمہور کی دلیل ایک انصاری عورت کا واقعہ ہے کہ اس کو دشمنوں نے قیدی بنالیا لیکن وہ ایک اونٹنی پر سوار ہوکر بھاگنے میں کامیاب ہوگئی، اور اس نے نذر مانی تھی کہ اللہ نے مجھے اس اونٹنی کی وجہ سے نجات دے دی تو میں اس کو ذبح کردوں گی، اتفاق سے یہ اونٹنی آپ ﷺ کی تھی صحابہ نے آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: **سبحان الله بسما جزتها، نذر لله إن نجاها الله عليها لتنحرنها، لا وفاء لنذر فى معصية ولا فيما لايملك العبد** (۱) یعنی اللہ کی ذات پاک ہے اس نے کتنا برا بدلہ اونٹنی کو دیا اللہ سے یہ نذر مان کر کہ اگر اللہ نے اس کو اونٹنی کی توسط سے بچالیا تو وہ اس کو ذبح کردیگی، گناہ میں نذر کو پورا نہیں کیا جائے گا اور نہ اس چیز میں جس کا بندہ مالک نہ ہو۔ اس حدیث میں صراحتاً معصیت میں نذر کے عدم وفا کا ذکر ہے لیکن کفارہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور جس حدیث سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اس کے بارے میں علامہ نووی فرماتے ہیں: فضعیف باتفاق المحدثین۔ (شرح صحیح مسلم ۴/۴۴۸۲)

باب من نذر بالمشى إلى الكعبة

اگر کوئی شخص پیدل حج کی نذر مانے لیکن وہ بیمار ہوگیا یا اس کو کوئی عارضہ لاحق ہوگیا کہ وہ پیدل حج نہیں کرسکتا تو بالاتفاق سوار ہوکر حج کرنا جائز ہے۔ نذر نہ پورا کرنے کی وجہ سے اس پر کیا لازم ہوگا؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے۔

امام **أبو حنيفةؒ وشافعیؒ** کے نزدیک سوار ہوکر حج کرلے تو اس کو دم دینا پڑے گا۔

امام **مالكؒ** کے نزدیک آئندہ سال اگر صحت یاب ہوجائے تو اس کا اعادہ کرے البتہ اگر کچھ سفر پیدل بھی طے کیا ہو تو اس کا اعادہ واجب نہیں ہے بقیہ جو سوار ہوکر کیا ہے اس کا اعادہ پیدل چل کر کرے گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں کفارۂ یمین واجب ہے۔

---

(۱). **أخرجه مسلم ۱٦٤۱ ابو دائود ۳۳۱٦ احمد ٤ / ٤۳۰**

امام احمدؒ کی دلیل: عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا اے اللہ کے رسول میری بہن نے نذر مانی ہے کہ وہ بیت اللہ تک ننگے پاؤں اور ننگے سر پیدل چل کر جائے گی۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا **إن اللہ لا یصنع بشقاء أختك شیئا فلترتکب ولتختمر ولتصم ثلاثة أیام۔(۱)** یعنی اللہ تعالیٰ کو تمہاری بہن کی مشقت سے کچھ نہیں کرنا، لہٰذا تم کو چاہیے کہ اسکو سوار کرو، اوڑھنی اوڑھاؤ اور تین روزے رکھواؤ۔

امام مالکؒ کا استدلال ابن عباسؓ کے فتوے سے ہے کہ انہوں نے اعادہ کا فتوی دیا تھا کہ جتنا حصہ پیدل چلا ہوا تنا اب سواری کرے اور جتنا حصہ سوار ہو کر طے کیا ہوا تنا حصہ اب پیدل چلے۔

أبو حنیفةؒ اور شافعیؒ کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے عرض کیا: **إن أختی نذرت أن تحج ماشیة وأنها لا تطیق ذلك، فقال رسول اللہ ﷺ: إن اللہ لغنی عن نذر أختك، فلترکب ولتهدی بدنة.(۲)**، یعنی اللہ تعالیٰ تیری بہن کی نذر سے بے نیاز ہے اس کو سوار کرو اور بدنہ ہدی کرو۔

امام احمدؒ کی دلیل کا جواب: جس حدیث سے امام احمدؒ نے استدلال کیا ہے اور وہ حدیث جس کو حنفیہ نے اپنا مستدل بنایا ہے دونوں عقبہ بن عامرؓ کی بہن کے بارے میں مروی ہیں، دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے لیکن حقیقت میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے اوڑھنی نہ اوڑھنے کی قسم کھائی ہو اس لئے آپ ﷺ نے اوڑھنی اوڑھنے کا حکم دیا اور حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ یمین (تین روزہ) کا حکم فرمایا۔ اور انہوں نے پیدل حج کرنے کی نذر مانی تھی تو آپ ﷺ نے نذر توڑنے کا اور دم دینے کا حکم فرمایا، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض ختم ہو جاتا ہے اور امام احمدؒ کی دلیل کا جواب بھی ہو جاتا ہے اور حنفیہ کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

---

(۱) أخرجه بخاری ١٨٦٦، ترمذی ١٥٤٤، مسلم ١٦٤٤، أبو داؤد ٣٢٩٣ (٢) أخرجه أبوداؤد ٣٢٩٧، احمد ١/ ٣١٠، الدارمی ٢/ ١٨٣

باب من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر

اگر قسم کھانے والا قسم توڑ دے تو بالاتفاق کفارہ واجب ہے لیکن یہ کفارہ حانث ہونے سے پہلے دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟۔ اس میں اختلاف ہے۔

امام أبو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ قبل الحنث جائز نہیں ہے، چاہے کفارہ مالی ہو یا کفارہ بالصوم ہو۔

جمہور کے نزیک کفارہ مالی قبل الحنث جائز ہے کفارہ بالصوم قبل الحنث جائز نہیں ہے۔ (شرح صحیح مسلم ۷/۴۵۰۶)

جمہور کی دلیل: عبدالرحمن بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا **وإذا حلفت على يمين فرأيت خيرا منها فكفر عن يمينك وائت الذى هو خير** (۱) یعنی جب تو کسی چیز پر قسم کھائے پھر اس سے بہتر کوئی چیز دیکھے تو کفارہ ادا کر اور جو بہتر ہو اس کو بجا لاؤ۔ اس حدیث میں "فکفر" پہلے کفارہ کا ذکر ہے اس کے بعد "وأت الذی" قسم توڑنے کا ذکر ہے، چنانچہ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔ نیز جمہور اس کو زکاۃ قبل الوقت پر قیاس کرتے ہیں۔

أبو حنیفہؒ کی دلیل: **عن عبدالرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فائت الذى هو خير ولتكفر عن يمينك** (ترمذی ۱۵۳۱)۔ اس حدیث میں پہلے حانث ہونے کا حکم ہے پھر کفارہ دینے کا حکم ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ پہلے حانث ہوگا پھر اس کے بعد کفارہ دے گا۔ دراصل دونوں طرح کی روایت منقول ہے بعض میں کفارہ کا حانث ہونے سے پہلے دینے کا حکم ہے اور بعض میں کفارہ کے حانث ہونے کے بعد دینے کا ذکر ہے لہذا یہ احادیث کسی کا مستدل نہیں ہوسکتیں ہیں۔

---

(۱) أخرجه البخاري ۷۵۵۵، مسلم ۱۶۴۹، أبو داود ۱۶۵۰، الترمذي، النسائي

اب ہم قیاس کے طرف رجوع کرتے ہیں تو ہم نے دیکھا کہ کفارہ کے وجوب کا سبب حنث ہے اس لئے جب تک سبب ''حنث'' نہ پایا جائے تب تک مسبب ''کفارہ'' نہیں پایا جائے گا۔ لیکن امام شافعیؒ یمین کو سبب مانتے ہیں اس لئے یمین ''سبب'' کے پائے جانے سے کفارہ ''مسبب'' پایا جاسکتا ہے۔ اس لیے قیاس کی طرف رجوع کرنے سے بھی کسی کا استدلال فوقیت نہیں لے جاتا کیونکہ یہاں اصول ہی میں اختلاف ہوگیا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ کا مذہب راجح ہے کیونکہ حنفیہ کا مذہب ''کفارہ بعد الحنث'' سب کے نزدیک متفق علیہ ہے، بخلاف جمہور کے مسلک کہ وہ مختلف فیہ ہے اور حنفیہ کا مذہب احوط ہے۔

باب فی وفاء النذر للجاهلية فی حالة الإسلام

اگر کوئی کافر کوئی نذر مانے پھر وہ مسلمان ہوگیا تو کیا حالت اسلام میں وہ اپنی نذر پوری کرے گا؟

امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اسلام لانے کے بعد اس کے لئے اپنی نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔

امام ابوحنیفةؒ و امام مالكؒ اور اکثر شوافع کے نزدیک اسلام لانے کے بعد اس کو اپنی نذر پوری کرنا واجب نہیں ہے اگر پوری کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن ابن عمرؓ أن عمر بن الخطابؓ قال: يا رسول الله! إنی نذرت فی الجاهية أن اعتكف ليلة فی المسجد الحرام قال: فأوف بنذرك.** (۱) یعنی اے اللہ کے رسول میں نے زمانہ جاہلیت میں ایک رات مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا نذر پورا کرو۔

---

(۱) اخرجه البخاری، ۲۰۴۲، مسلم ۱۶۵۶، أبوداؤد ۳۳۲۵، ترمذی ۱۵۳۹، ابن ماجه ۲۱۲۹، احمد ۱/۳۷.

حنیفه ومالکیه کی دلیل: وہ کہتے ہیں کہ اسلام لانے سے پہلے نذر ہوسکتا ہے بتوں کو خوش کرنے کیلئے مانی ہو یا دوسرے کسی شرکیہ اعمال کیلئے نذر مانی ہو، اسلام لانے کے بعد اس کی تکمیل کیسے واجب ہوسکتی ہے؟ اور اگر بالفرض وہ کسی جائز کام کیلئے نذر مانی ہے تب بھی اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے **الإسلام یجب ماکان قبله** یعنی اسلام ان تمام چیزوں کو ختم کر دیتا ہے جو اسلام لانے سے پہلے تھیں اور شافعی کی مستدل حدیث استحباب پر محمول ہے۔

باب فی الاعتکاف بالصوم

امام شافعیؒ کے نزدیک اعتکاف کی حالت میں روزہ شرط نہیں ہے اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف کیلئے روزہ شرط ہے۔ **وهو قول أكثر العلماء كما قال النووی۔** (شرح صحیح مسلم ۴۵۲۶/۷.)

امام شافعیؒ کی دلیل: ان کا استدلال ابن عمرؓ کی ان روایات سے ہے جس میں "لیلة" کا ذکر ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے عرض کیا تھا۔ **یا رسول الله ﷺ إنی نذرت فی الجاهلیة أن اعتکف فی المسجد الحرام لیلة الخ۔** اس حدیث میں ایک رات مسجد حرام میں نذر اعتکاف کا ذکر ہے اور ظاہری بات ہے کہ رات میں روزہ مشروع نہیں ہے، لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ یہ اعتکاف بغیر صوم کے تھا۔ لہذا یہ ثابت ہوگیا ہے کہ اعتکاف کیلئے روزہ شرط نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور کہتے ہیں کہ حدیث مذکور میں لفظ "لیلة" یوم، کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد پورا ایک یوم ہے، چنانچہ اکثر روایات میں "یوماً" کا ذکر ہے۔ دوسرا جواب متاخرین حنفیہ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ نفلی اعتکاف میں روزہ شرط نہیں ہے اور یہ اعتکاف نفلی تھا کیونکہ وہ زمانہ جاہلیت میں مانی ہوئی نذر کا تھا۔

كتاب الأطعمة والأشربة

باب ماجاء فی أكل الضب

الضب: هو دُوَيبة تشبه الجرذون لكنه أكبر منه، يعيش سبع مأة سنة وانه لا يشرب الماء ويبول فی كل أربعين قطرة ،(تحفة الاحوذی ۴۹۳/۵)۔ یعنی چوہے کی مشابہ لیکن اس سے قدرے بڑا ایک چھوٹا جانور ہے جو سات سو سال زندہ رہتا ہے اور پانی نہیں پیتا ہے اور ہر چالیس دن میں ایک قطرہ پیشاب کرتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور علماء کے نزدیک ضب کا کھانا بغیر کراہت کے جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ضب کا کھانا جائز ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے۔

جمہور کی دلیل: ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ خالد بن ولید نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ أحرام الضب یارسول الله ﷺ؟ قال: لا، پھر خالدؓ کہتے ہیں فأكلته و رسول الله ينظر فلم ينهه۔(۱) یعنی میں نے اس کو کھایا اور رسول اللہ ﷺ دیکھ رہے تھے لیکن اس سے منع نہیں کیا۔ لہذا آپ ﷺ کے مطلق حرمت کی نفی سے مطلق حلت ثابت ہوگی۔

حنفیہ کی دلیل: عن ابن عباسؓ قال: سأل رجل رسول الله ﷺ عن أكل الضب فقال: لا آكله ولا أحرمه۔(۲) یعنی میں نہ اس کو کھاتا ہوں اور نہ اس کو حرام قرار دیتا ہوں۔ دوسری جگہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: كلوا فإنه حلال ولكنه ليس من طعامی،(۳)، حنفیہ کہتے ہیں کہ ضب کا کھانا حلال تو ہے لیکن کراہیت ہے کیونکہ ان تمام احادیث

---

(۱) اخرجه مالك فی الموطا ۹۶۸/۲، مسلم ۱۹۴۵، البخاری ۵۵۳۷، الشافعی فی مسنده ۱۷۴/۲، نسائی البيهقی ۳۲۳/۹، الدارمی ۹۳/۲۔(۲) أخرجه مسلم ۱۹۴۳، ترمذی ۷۹۰، البخاری ۵۵۳۶، ابن ماجه ۳۲۴۲، احمد ۶۲/۲ (۳) مسلم البخاری، ابن ماجه۔

میں اس کے کھانے کا جواز تو ثابت ہے لیکن آپ ﷺ کی ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد: لكنه ليس من طعامی ولا آكله، یہ کلمات اس کے کراہیت کی طرف دال ہیں۔

باب ماجاء فی أكل الضبُع

الضبع : يقال له بالفارسية "كفتار" وبالهندية "بجو" ومن أعجب امره انه يكون سنة ذكراً وسنة أنثىٰ. (تحفة الأحوذی ٥/٤٩٨)۔ یعنی اس کی سب سے عجیب بات یہ ہے کہ یہ ایک سال مذکر رہتا ہے اور ایک سال مؤنث رہتا ہے۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بجو کھانا بلا کراہت جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کا کھانا مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: عن ابن أبی عمارؓ قال: قلت لجابر: الضبع أصيد هو؟ قال: نعم: قلت آكلها؟، قال: نعم، قلت : أقاله رسول الله ﷺ قال :نعم. (۱) حضرت ابو عمارؓ کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے پوچھا کیا بجو شکار ہے؟ تو جابرؓ نے کہا: ہاں، میں نے کہا: کیا میں اس کو کھا سکتا ہوں؟ تو جابرؓ نے کہا: ہاں، تو میں نے کہا: کیا رسول اللہ نے اس کو فرمایا ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں۔

مالکیہ وحنفیہ کی دلیل: عن خزيمة بن جزءؓ قال: سألت رسول الله ﷺ عن أكل الضبع؟ قال ﷺ :ومن يأكل الضبع؟ (۲) یعنی آپ ﷺ نے فرمایا کہ ضبع کون کھاتا ہے؟ یہ ناپسندیدگی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) ضبع سباع میں سے ہے، وقد نهى النبی ﷺ عن كل ذی ناب من السباع.

(۳) حدیث جابرؓ حلت کی ہے لیکن اس کے سباع میں ہونے کی وجہ سے حرمت کا ثبوت

---

(۱) أخرجه الترمذی ۱۷۹۱، النسائی ۲۸۳۶، ابن ماجه ۳۲۳۶، البخـ ـی، البيهقی، أبوداؤد ۳۸۰۱، احمد ۱٤۰٦. (۲) أخرجه ابن ماجه ۳۲۳۷، ترمذی ۱۷۹۲

ہو گیا، حلت وحرمت کے تعارض ہونے کی وجہ سے نہ اس کو حرام کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ حلت کی دلیل موجود ہے، اور نہ اس کو حلال کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ سباع میں سے ہے جس کی حرمت متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہم اس کے کراہیت کے قائل ہیں اور یہی راجح ہے اور یہی احوط ہے۔

باب ماجاء فی أکل لحوم الخیل

گھوڑے کا گوشت کھانا امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھانا مکروہ ہے، ایک قول کے مطابق مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے قول کے مطابق مکروہ تنزیہی ہے۔ وقال فخر الاسلام ھذا (مکروہ تنزیہی) ھو الصحیح اور امام مالکؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: **عن أسماء بنت أبی بکرؓ قالت: نحرنا فرسا علی عهد النبی فأکلناه۔** (۱) ۔یعنی ہم نے آپ ﷺ کے زمانہ میں ایک گھوڑا ذبح کیا اور پھر اس کو کھالیا یہ حدیث امام شافعی کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا جائز ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل: **عن خالد بن الولیدؓ قال نهی رسول الله ﷺ عن لحوم الخیل والبغال** (کھچر) **والحمیر وکل ذی ناب من السباع۔** (پھاڑ کھانے والا درندہ) (۲) ۔گھوڑا جہاد کیلئے ایک انتہائی کارآمد جانور ہے اور اس کے جہاد کیلئے پالنے پوسنے پر بڑی فضیلت آئی ہے اس لئے اس کی حفاظت کرنی چاہئے نہ یہ کہ اس کو کھایا جائے۔ نیز اللہ تعالی ارشاد ہے: ﴿**الخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینة**﴾ (النحل ۹) ۔اس آیتِ کریمہ میں

---

(۱) أخرجه البخاری ۵۵۱۹، مسلم ۱۹۴۲، ابن ماجه ۳۱۹۰، البیهقی ۳۲۷/۹، الدارمی ۸۷/۲، الدارقطنی ۲۹۰/۴، احمد ۳۴۵/۶ (۲) أخرجه أبوداؤد ۳۷۹۰، ابن ماجه ۳۱۹۷، النسائی الکبری ۲۰۲/۷، البیهقی ۳۲۸/۹۔

گھوڑے کو زینت اور سواری قرار دیا گیا ہے، کھانے کا قطعاً ذکر نہیں ہے اس لئے اس پر سواری ہی کی جائے اور کھانے سے احتراز کیا جائے۔

باب فی تحریم أکل لحم الحمر الأهلية

جمہور علماء کے نزدیک پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہے۔ امام مالک کی تین روایتوں میں سے ایک روایت مباح کی ہے لیکن اصح روایت تحریم کی ہے، اور تیسری روایت مکروہ کی ہے۔ لیکن ابن عباسؓ کے نزدیک پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے، شرح صحیح مسلم ۵۳۴۱/۸۔

جمہور کی دلیل: **عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الحمر الأهلية.** (۱) یعنی آپ ﷺ نے پالتو گدھے کے گوشت کھانے سے منع فرمایا۔

ابن عباسؓ کی دلیل: غالب بن ابجر کہتے کہ ایک سال مجھ پر ایسا آیا کہ میرے مال میں سوائے پالتو گدھے کے کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کو میں کھاؤں اور آپ ﷺ نے پالتو گدھے کا گوشت حرام قرار دیا تھا تو میں آپ ﷺ کے پاس آ کر عرض کیا: **یا رسول الله أصابتنا سنة ولم يكن في مالي ما أطعم أهلي إلا سمان حمر وإنك حرمت الحمر الأهلية فقال: أطعم أهلك من سمين حمرك فإنما حرمتها من أجل جوال القرية.** (۲) یعنی اے اللہ کے رسول ہم پر یہ سال ایسا ہوا کہ میرے مال میں سے سوائے گدھے کے گوشت کے اپنے گھر والوں کو کھلانے کیلئے کچھ نہیں ہے اور آپ نے پالتو گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے گدھے کا گوشت اپنے گھر والوں کو کھلاؤ، میں نے تو اس سے اسکے سواری ہونے کی وجہ سے منع کیا تھا۔ ظاہری بات ہے کہ یہ حدیث جمہور کے مسلک کے معارض نہیں ہے کیونکہ اس میں وجہ حرمت **جوال القرية** (اس کے سواری

---

(۱) أخرجه البخاري ۵۵۲۱، مسلم ۱۹۳۷، النسائي ۲۰۳/۷، البيهقي ۳۲۹/۹، احمد ۱۴۲/۲۔ (۲) (أبو داؤد، البيهقي ۳۳۲/۹.

ہونے کی وجہ سے) بیان کردی گئی ہے لیکن فی نفسہ حرمت کی نفی نہیں کی گئی ہے لہذا حرمت باقی رہے گی۔ نیز یہ حدیث حالتِ اضطراری پر محمول ہے کیونکہ ان کے پاس گدھے کے علاوہ کھانے کی کوئی چیز نہ تھی اس لئے اس حدیث سے جمہور کے مذہب پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

باب التداوی بالخمر

امام ابوحنیفہؒ ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک علاج کیلئے دواء کے طور پر شراب کا پینا جائز نہیں ہے اور شافعیؒ کا اصح مذہب بھی یہی ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک شراب علاج طور پر پینا جائز ہے اور یہ شافعیہ کا مرجوح مذہب ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل: ﴿**وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه**﴾ (**الانعام ۱۱۹**) ۔یعنی اللہ تعالی نے جو تم پر حرام کیا ہے واضح کردیا ہے مگر یہ کہ تم اس کی طرف مجبور ہو (تو کوئی حرج نہیں)۔ لہٰذا اگر شراب کی طرف اضطرار ہو تو علاج کیلئے اس کا پینا جائز ہوگا۔ نیز **إن الضرورات تبيح المحظورات** (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو جائز کردیتی ہیں) اس قاعدہ سے بھی علاج کیلئے شراب کا پینا جائز ہوگا۔

جمہور کی دلیل: **طارق بن سُويد الجُعفيؓ سأل النبي ﷺ عن الخمر؟ فنهاه فقال: إنما اصنعها للدواء فقال ﷺ: إنه ليس بدواء ولكنه داء.** (۱) اس حدیث میں آپ ﷺ نے شراب پینے سے اولاً منع فرمایا پھر سائل نے کہا کہ میں دوا کیلئے اس کو استعمال کرنا چاہتا ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ دوا نہیں ہے بلکہ مرض ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ شراب سے کوئی خاص شفاء متعلق نہیں ہے آپ ﷺ کا ارشاد (لكنه داء) آج حرف بحرف نئی سائنسی تحقیق نے بھی ثابت کردیا۔ چنانچہ ڈاکٹر ملر اسکاٹلینڈی کا کہنا ہے کہ، **الخمر لا يشفي شيئا**۔ ڈاکٹر جونسن کا کہنا ہے کہ **إن الخمر ليس ضروريا البتة ليستعمل دواء**، ڈاکٹر

---

(۱) **أخرجه الترمذی ۳۳۹/۴، ابوداؤد ۳۸۷۳، ابن ماجه ۳۵۰۰۔**

بارکس اورڈاکٹر سیر جون کا کہنا ہے کہ إن الخمر لا تشفی من المرض ولا تنفع الجسم، (شرح صحیح مسلم للنووی ۵۴۵۷/۹)، چنانچہ جس آیت مذکورہ سے اصحاب ظواہر نے استدلال کیا ہے وہ عام حکم ہے اور یہ حدیث اس حکم سے خاص ہے۔

باب شرب الخمر لدفع الجوع أو العطس

اگر کسی شخص کو شدۃ الجوع یا شدۃ العطش (پیاس) میں شراب کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ملے اور یہ بھوک یا پیاس اس درجہ ہو کہ جان جانے کا اندیشہ ہو تو کیا شراب پینا جائز ہے؟۔

امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ، اصحاب ظواہر اور شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں اس کیلئے شراب کا پینا جائز ہے۔

امام مالکؒ اور شافعیؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی شراب کا پینا جائز نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: ان کا استدلال ان نصوص سے ہے جو تحریم کے عموم پر دلالت کرتی ہیں نیز ان کا کہنا کہ ہے شراب میں کوئی فائدہ نہیں ہے، غذاء، یا، دواء، کیونکہ نہ یہ کھانا ہے جو کھانے کا بدل بن جائے اور نہ پانی ہے جو پانی کا بدل بن جائے، اور اس پر سخت ترین نہی وارد ہوئی ہے اس لئے اس کا پینا جائز نہ ہوگا۔

جمہور کی دلیل: **قوله تعالی لوقد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیه**۔ چنانچہ جب شریعت نے حرام چیز کو حالت اضطرار میں استعمال کی اجازت دی ہے تو شراب کا استعمال کیوں مباح نہ ہوگا۔ نیز آپ ﷺ کا یہ کہنا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور ہم یہاں صرف جان بچانے کیلئے پینے کی اجازت دیتے ہیں لہذا اگر پینے سے جان بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو ہم بھی جام لب ہو کر مرنے کی

اجازت نہیں دیں گے۔ غور کیا جائے تو یہ اختلاف لفظی ہے کیونکہ اگر اس کے پینے سے جان بچ جائے تو کوئی بھی اس وقت اس کے حرمت کا قائل نہ ہوگا۔

باب فی تخلیل الخمر

اگر شراب خود بخود سرکا بن جائے تو بالاتفاق پاک ہے۔ **أجمعوا علی أن الخمر إذا انقلبت بنفسها خلًا طهرت** ۔(حاشیہ شرح صحیح مسلم للنووی ج ۹/ص ۵۴۴)۔ لیکن اگر شراب کو سرکا بنادیا جائے تو کیا وہ پاک ہوجائے گا؟۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ پاک ہوجائے گا اور اس کا استعمال جائز ہوگا اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے، اور اصحاب ظواہر بھی اس صورت میں اس کی طہارت کے قائل ہیں البتہ اس کے استعمال کے عدم جواز کے قائل ہیں امام مالک کی دوسری روایت یہی ہے۔ اور امام شافعی واحمد کے نزدیک اگر شراب کا سرکہ بنادیا جائے تو وہ ناپاک ہی رہے گا اور اس کا استعمال بھی ناجائز ہوگا۔

دلیل شوافع وحنابلہ: **عن أنس أن النبی ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلا؟ فقال: لا۔(۱)** یعنی آپ ﷺ سے اس شراب کے بارے میں پوچھا گیا جس کو سرکہ بنالیا جائے تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔

۲۔إن أبا طلحة سأل النبی ﷺ عن أیتام ورثو خمراً قال أهرقها قال: أفلا نجعلها خلًا ؟ قال: لا ۔یعنی ابوطلحہ نے آپ ﷺ سے یتیموں کو وارثت میں ملے ہوئے شراب کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو پھینک دو تو انہوں نے کہا کہ کیا ہم اس کا سرکہ نہ بنالیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: **ان اثنین من أصحاب معاذؓ اختلفا فی خل الخمر**

---

(۱) مسلم ۱۹۸۳، ابوداؤد ۳۶۷۵، ترمذی ۱۲۹۴، احمد ۱۱۹/۳۔

فسألا أبا الدرداء فقال: لا بأس به۔ یعنی حضرت معاذؓ کے دو ساتھیوں نے شراب کے سرکہ کے بارے میں اختلاف کیا، پھر انہوں نے ابو الدرداء سے پوچھا، تو انھوں نے جواب دیا کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) عن مسر بن العبدی عن أمه قالت: سألت عائشة عن خل الخمر فقالت: لا بأس به هو إدام (سالن) (۱)

شافعیہ وحنابلہ کی مت ل احادیث کا جواب یہ ہے کہ چونکہ وہ ابتداء اسلام کا زمانہ تھا اس لئے شراب کی حرمت راسخ کرنے کیلئے اس کے بہانے کا حکم نافذ کیا تا کہ چور دروازے سے شراب کا استعمال شروع نہ ہو جائے یہاں تک کہ شراب کے برتنوں کے توڑنے کا حکم بھی دیدیا گیا تھا لیکن جب اسلام راسخ ہو گیا تو اس طرح کے سرکہ کے استعمال کی اجازت دے دی گئی یہ آثار اسی کی تائید کرتے ہیں کیونکہ یہ دونوں آثار آپ ﷺ کے انتقال کے بعد مروی ہیں۔

باب فی خلیط البسر والتمر

جمہور علماء کے نزدیک ادھ کچی اور پکی کھجور کو ملا کر نبیذ بنانا مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ اور اگر نشہ آور ہو جائے تو بالاتفاق وہ حرام ہے۔

جمہور کی دلیل: عن جابر بن عبداللہؓ أن رسول الله ﷺ نهى أن يُنْتَبذ البسر والرطب جميعاً۔ (۲) ۔ اس حدیث میں صراحتاً رطب اور بسر کی نبیذ سے منع کیا گیا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سے منع اس لئے کیا گیا کیونکہ عموماً شراب اسی سے بنائی جاتی تھی۔ چنانچہ انس بن مالکؓ فرماتے ہیں: لقد حرمت الخمر وكانت عامة خمورهم

---

(۱) رواه ابن حزم المأخوذ من حاشية شرح صحيح مسلم ۹/۵۴۴۸.)(۲) أخرجه البخاري: ۵۶۰۱، مسلم ۱۹۸۶، ابوداؤد ۳۷۰۳، ترمذی ۱۸۷۶، ابن ماجه ۳۳۹۵، أحمد ۳/۲۹۴.

یومئذ خلیط البسر والتمر۔ (مسلم ۱۹۸۱، احمد ۳/۱۴۰) ۔یعنی جس وقت شراب حرام ہوئی اس وقت ان کی شرابیں عموماً بسر اور تمر ملا کر ہوتی تھیں اور اس لیے شراب کی حرمت راسخ کرنے کیلئے اس کی تمام مبادیات پر پابندی لگادی گئی حتی کہ شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کردیا گیا تھا۔ چونکہ اب شراب کی حرمت قلوب المسلمین میں راسخ ہے اور البسر والتمر کی نبیذ منفرداً جائز ہے تو دونوں کے مجموعہ کی نبیذ بھی جائز ہوگی بشرطیکہ مسکر نہ ہو۔

۳۔ان رسول الله ﷺ قال :نهيتكم من الظروف وان الظروف أوظرفا لايحل شيئا ولا يحرمه وكل مسكر حرام۔ (رواہ مسلم) یعنی اصل معاملہ یہ ہے کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، برتن کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتے۔لہٰذا جس چیز سے نشہ نہ ہو گا وہ جائز ہوگا۔

باب الانتباذ فی أوانی الدُبّاء والحَنتم والنقیر والمُقیّر

یہ ان برتنوں کے اسماء ہیں جن میں اہل عرب شراب بنایا کرتے تھے۔الدباء: کدو کو خشک کرلیا جائے پھر اس کا گودا نکال کر برتن بنالیا جائے۔

الحنتم: الجرۃ الخضراء (سبز مٹکہ)۔

النقیر: الجذع ما ینقر وسطہ (کھجور کے درخت کی جڑ کو پیالہ سا بنالیا جائے (نقر نقرا) کھودنا۔

المقیر: وہ برتن جس کو تارکول سے پالش کیا گیا ہو۔(انظر شرح صحیح مسلم للنووی ۱/۱۸۵)۔

امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک ان برتنوں سے نبیذ بنانا حرام ہے۔امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ کے نزدیک ان برتنوں میں نبیذ بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام مالکؒ واحمدؒ کے دلیل: وفد عبدالقیس کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے ان سے بہت سارے احکام کے بعد یہ بھی فرمایا: **وأنهاكم عن الدبـاء والنقير والمقير** (۱) آپ ﷺ نے صراحتاً ان برتنوں کے استعمال سے منع فرمادیا چہ جائیکہ اس میں نبیذ بنائی جائے۔ حنفیہ وشافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم اب منسوخ ہو چکا۔

دلیل: **عن بريدة رضى الله عنه ان النبى ﷺ قال: كنت نهيتكم عن الانتباذ فى الاسقية فانتبذوا فى كل وعاء ولا تشربوا مسكرا۔** (۲) یعنی نبی ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تم کو شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا لیکن اب تم ہر برتن میں نبیذ بنا سکتے ہو مگر نشہ آور چیز نہیں پی سکتے۔ یہ حدیث حکم اول کے نسخ پر صریح دلیل ہے۔ چونکہ حرمت خمر کو ابتداء اسلام میں راسخ کرنے کیلئے شراب کے برتنوں پر پابندی لگادی گئی تھی۔ پھر جب شراب کی حرمت راسخ ہوگئی تو شراب کے برتنوں کے استعمال کی اجازت دے دی گئی، جیسا کہ کتے کے بارے میں شروع میں اس سے دلچسپی ختم کرنے کیلئے اس کے قتل کا حکم دیا گیا جب کتوں سے لگاؤ ختم ہو گیا تو ضرورت کیلئے کتوں کو پالنے کی اجازت دے دی گئی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱) اخرجه بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، مسند احمد۔ (۲) أخرجه مسلم ۹۷۷، أبوداؤد ۳۶۹۸، ترمذی ۱۸۷۰، ابن ماجه ۳۴۰۵۔

کتاب اللباس

باب فی لبس الحریر فی الحرب

مردوں کے لئے بالاتفاق ریشم کا کپڑا پہننا ناجائز ہے لیکن دو یا تین انگشت کے بقدر اجازت ہے لیکن مرض میں یا خارش زدہ آدمی کیلیے خالص ریشم پہنے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک خارش زدہ آدمی یا مجاہد کیلیے جنگ کے میدان میں خالص ریشم پہننا مطلقاً جائز ہے۔

امام ابو حنیفةؒ و مالكؒ کے نزدیک ایسی صورت میں خالص ریشم پہننا ناجائز ہے، ہاں مخلوط ریشم کا کپڑا پہن سکتا ہے۔

شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: إن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم رخّص لِعبدالرحمٰن بن عوف و الزبیر بن العوّامؓ فی قمص الحریر فی السفر من حكةٍ (خارش) کانت بهما أووجع (تکلیف) کان بهما۔(۱) حنفیہ ان احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جسمیں ریشم پہننے سے نہی وارد ہوئی ہے، چنانچہ عمر ابن الخطابؓ سے مروی ہے قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: لاتلبسوا الحرير فإنه من لبسه فی الدنيا لم تلبسه فی الآخرة۔(۲)

خلاصۂ کلام مردوں کیلیے ریشم پہننا مطلقاً حرام ہے لیکن عذر کی صورت میں رخصت ہے تو یہ رخصت بقدر ضرورت ہی ہوگی اور یہ ضرورت تانا حریر کے ہونے اور بانا غیر حریر کے ہونے سے پوری ہو جائیگی اور حدیث رخصت کو حنفیہ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

---

(۱) أخرجه مسلم ۲۰۷۶، البخاری ۵۷۳۹، أبوداؤد ۴۰۵۶، ابن ماجه، ترمذی ۱۷۲۲، لعمد ۳/۲۷۳_(۲) أخرجه البخاری ۵۸۳۰، مسلم ۲۰۶۹، ترمذی ۲۸۱۸۔

باب ماجاء فی لُبس الثوب المعصفر

المعصفر : وهی المصبوغة بعصفر (شرح صحیح مسلم ۹/۵۶۷۷)

یعنی جو عصفر سے رنگا ہوا ہو عصفر ایک پیلے رنگ کی گھاس ہوتی تھی اس سے رنگے ہوئے کپڑے خواتین استعمال کرتی تھیں۔ جمہور علماء کے نزدیک اس کا پہننا جائز ہے۔

اصحاب ظواھر اور بعض شافعیہ اس کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل ابن عمرؓ کی روایت ہے قال : علیّ ثوبینِ مُعصفرین ،فقال ﷺ: إن هٰذه من ثیاب الکفار فلا تلبِسْها ۔(أخرجه مسلم فی کتاب اللباس، أبوداؤد ٤٠٦٦)۔

جمهور کی دلیل :ابن عمرؓ سے مروی ہے لبس النبیُّ ﷺ ماصُبغ بالصفرة (الماخوذمن المفهم ٥/٤٠٠) جمہور نہی کی روایت کو محرِم پر محمول کیا ہے یعنی ثوب معصفر محرِم کیلیے ممنوع ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے اس کو پہنا ہے اس لئے یہ قطعاً حرام نہیں ہوسکتا لامحالہ یہ تاویل کرنی پڑیگی کہ یہ محرِم کیلیے ممنوع ہے (واللہ أعلم بالصواب)۔

باب ماجاء فی کراهیة جر الإزار

تکبر و غرور کے طور پر ٹخنے سے نیچے پائجامہ یا کوئی بھی کپڑا پہننا بالاتفاق ناجائز ہے۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو مثلاً آدمی بہت پتلا ہو یا بہت موٹا ہو کہ پائجامہ ٹخنے سے نیچے سرک جاتا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن بغیر غرور و کبر کے کوئی شخص پائجامہ ٹخنوں سے نیچے گھسیٹتے ہوئے چلتا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

جمهور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ بلا کراہت جائز ہے۔ بعض حنفیہ اور بعض شوافع کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے لیکن کراہت تنزیہی ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عمرؓ عن رسول الله ﷺ قال: لاینظراللّٰہ إلیٰ

من جر ثوبه خُيلاء ۔(۱) یعنی اللہ تعالیٰ اس شخص کی طرف نہیں دیکھے گا جو تکبر سے اپنے کپڑے کو گھسیٹتا ہو۔ اس حدیث میں اور اکثر روایتوں میں (خیلاء) کی قید موجود ہے لہٰذا کبراً جرِ ثوب ممنوع ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل: عن أبی هریرةؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما أسفل من الكعبين من الإزار ففی النار ۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ازار کا جو حصہ ٹخنے سے نیچے ہوگا پس وہ آگ میں ہے۔ اس حدیث سے مطلقاً ٹخنے سے نیچے ازار کی حرمت ثابت ہوتی ہے تکبر وغرور وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ اور جمہور کی مستدل حدیث جو خیلاء کی قید کے ساتھ مقید ہے وہ اشد تغلیظ پر محمول ہوگی، خیلاء کے ساتھ غیر مقید روایت تغلیظِ خفیف پر محمول ہوگی۔ چنانچہ حافظ ابن عبدالبر کہتے ہیں: مفهومه أن جرّ لغيرِ الخيلاء لا يلحقه الوعيد إلّا أن جرّ القميص من الثياب مُذمٌ علىٰ كلِ حال (فتح الباری ج ۱۱، ص ٤٣٦) یعنی بغیر تکبر کے چادر گھسیٹنے سے وعید کا مستحق نہ ہوگا لیکن قمیص وغیرہ گھسیٹنا ہر حال میں مذموم ہے، اور اسی میں احتیاط ہے اور یہی تقوی کے زیادہ قریب ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تکبر سے بری تھے لیکن زندگی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی جرثوب ثابت نہیں ہے۔

باب ماجاء فی الصورة

أئمه ثلاثه کے نزدیک تصویر رکھنا ناجائز ہے، چاہے مجسم شکل میں ہو، جیسے بت، یا منقش ہو جیسے کپڑا کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویر ہر صورت میں ناجائز ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مجسم تصویر تو ناجائز ہے، لیکن منقش تصویر جائز ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: عبداللہ بن عتبہ فرماتے ہیں کہ میں ابوطلحہ انصاریؓ کے پاس انکی

---

(۱) أخرجه مسلم ۲۰۵۸، البخاری ۵۷۸۳، ترمذی ۱۷۳۰، ابن ماجه ۳۵۶۹، احمد ۲/۶۹۔

عیادت کیلئے گیا، اس وقت ابوطلحہؓ نے ایک آدمی کو بلایا تا کہ وہ نمدہ (بستر کے اوپر کا کپڑہ) جوانکے نیچے پڑا ہوا تھا اسکو نکال دے، حضرت سہل وہاں موجود تھے انھوں نے پوچھا کہ اسکو آپ اپنے نیچے سے کیوں نکال رہے ہیں؟ ابوطلحہؓ نے فرمایا: میں اسکو اس لئے نکال رہا ہوں کیوں کہ اس میں تصویر بنی ہوئی ہے اور رسول اللہ ﷺ نے جو بات تصویر کے بارے میں فرمائی ہے وہ آپ جانتے ہی ہیں (یعنی تصویر رکھنے و بنانے سے منع فرمایا) حضرت سہلؓ نے کہا: **أولم يقل ألا ما كان رقماً في ثوبٍ ؟ قال: بلىٰ، ولكنه أطيب لنفسي** -(۱) یعنی کیا آپ ﷺ نے نہیں فرمایا تھا سوائے اس تصویر کے جو کپڑے پر نقش ہو، تو طلحہؓ نے کہا: کیوں نہیں! لیکن یہ مجھکو زیادہ پسند ہے اس حدیث کے ٹکڑے ''ألا ما كان رقماً في ثوب'' سے معلوم ہوتا ہے کہ منقش تصویر کا رکھنا جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: جمہور علماء ان روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جس سے تصویر کے بارے میں مطلقاً ممانعت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ ابوطلحہ سے ہی مروی ہے **أنّ رسول الله ﷺ قال: لاتدخلُ الملا ئكةُ بيتاً فيه صوَرٌ** -(۲) جمہور کی دوسری صریح دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں: **قدِم رسول الله ﷺ من سفرٍ وقد ستَّرتُ علىٰ باب دُرنُوكاً فِيه الخيْل ذَوات الأجنحةِ فأمرني فنزعته** (۳) یعنی آپ ﷺ سفر سے واپس تشریف لائے اور میں نے اپنے دروازے پر ایک چادر ڈال رکھی تھی جس میں پروالے گھوڑوں کی تصویریں تھیں تو آپ ﷺ نے مجھے (اسکے ہٹانے کا) حکم دیا تو میں نے ہٹادیا۔ یہ حدیث بھی جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ منقش صور بھی رکھنا حرام ہے اور مالک کی مستدل حدیث ''إلا ما كان رقماً في ثوب'' میں جو ''رقماً'' کا استثناء ہے تو یہاں ''رقماً'' سے مراد درخت، پھول، پودے اور پہاڑ وغیرہ کی تصویر مراد ہو سکتی ہے۔

---

(۱) اخرجه ترمذی ونسائی -(۲) اخرجه مسلم ۲۱۰۶، البخاری ۳۲۲۶، احمد ۲۸/۴، ابوداؤد ۴۱۵۴.(۳) اخرجه مسلم ۲۱۰۷، ابوداؤد واحمد ۴۹/۶۔

کتاب الحدود والدیات

باب ماجاء فیمن قتل بالحجر

قتل کی چار قسمیں ہیں

(۱) قتلِ عمد یعنی کسی کو جان بوجھ کر دھار دار چیز سے قتل کرنا، اسی صورت میں بالاتفاق قصاص واجب ہے۔

(۲) قتلِ شبہ عمد یعنی ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے عموماً قتل نہیں کیا جاتا مثلاً ہلکی لاٹھی یا ڈنڈا وغیرہ۔

(۳) قتلِ خطاء، مثلاً شکار پر گولی چلائی لیکن غلطی سے کسی آدمی کو لگ گئی اور وہ مر گیا۔

(۴) قتلِ شبہ خطاء، مثلاً کوئی آدمی اوپر چھت پر سو رہا تھا کہ نیچے کسی آدمی پر گر گیا، جس پر گرا وہ مر گیا۔ ان اخیر کی تین صورتوں میں قصاص نہیں لیا جائیگا۔

اب یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو بھاری پتھر سے سر کچل کر قتل کر دیا تو کیا قاتل کو بھی قصاصاً قتل کیا جائیگا؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دیت واجب ہے، قصاصاً اسکو قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قتل عمد میں شرط ہے کے آلہء قتل دھار دار ہو، اور پتھر دھار دار نہیں ہے، لہذا یہ قتل شبہ عمد میں آجائیگا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ثبوتِ قصاص کیلیے دھار دار چیز کا قتل میں استعمال ہونا ضروری نہیں، بلکہ ہر اس چیز سے قصاص ثابت ہوجائیگا جس سے آدمی عموماً قتل ہوجاتا ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن أنسؓ أن جاريةً وُجد رأسها قد رُضّ بين حجرين فسألوها من صنع هذابك؟ فلان؟ فلان؟ حتى ذكروا يهودياً فأومت برأسها**

،فأخذ اليهوديُّ، فأقرّ، فأمر به رسول الله ﷺ أن يُرضّ رأسه بالحجارة۔

(۱)۔یعنی ایک باندی پائی گئی جسکا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا گیا تھا تو لوگوں نے اس سے پوچھا کس نے اس کو تمھارے ساتھ کیا؟ فلاں نے؟ فلاں نے؟ یہاں تک کہ ان لوگوں نے ایک یہودی کا نام ذکر کیا تو اس نے اپنے سر سے اثبات میں اشارہ کیا تو یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے اقرار کرلیا پھر آپ ﷺ نے اس کے سر کو پتھر سے کچل دینے کا حکم دیا۔اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ پتھر سے قتل کرنے والے کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔

امام أبو حنیفہؒ کی دلیل: ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قصاص قتلِ عمد سے ثابت ہوتا ہے اور قتل عمد کا تعلق انسان کی نیت وارادہ سے ہے اگر چاقو، تلوار، یا بندوق وغیرہ سے قتل کرتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اس کا ارادہ قتل ہی کا تھا کیونکہ اس سے قتل ہی کیا جاتا ہے، تأدیبی کارروائی اس کے ذریعہ نہیں کی جاتی اور اگر لاٹھی یا پتھر سے قتل کیا تو یہاں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس نے عمداً قتل نہ کیا ہو بلکہ اس کا ارادہ زخمی کرنے کا رہا ہو لیکن وہ اتفاقاً مر ہی گیا یہاں ایک شبہ پایا گیا اور اس شبہ کی وجہ سے قتلِ شبہ عمد ہو گیا لہٰذا شبہ عمد ہونے کی وجہ سے اس سے قصاص ساقط ہو گیا۔نیز اس سلسلہ میں آپ ﷺ کا ارشاد ہے"**لا قود إلا بالسیف**"(**أبو دائود والنسائی**) یعنی قصاص نہیں ہے مگر تلوار سے، یعنی تلوار اور دھاردار آلہ کے ذریعہ ہی قتل موجب قصاص ہو گا۔

جمہور کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس یہودی نے قتل ہی کے ارادہ سے اس باندی کو قتل کیا تھا پھر اس نے قتل کا اقرار بھی کرلیا تھا۔اس لیے اس کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔

باب فی المماثلة فی القصاص

یعنی قاتل سے قصاص لینے میں مماثلت ہوگی یا نہیں؟ یعنی جس طرح قاتل نے قتل کیا ہے اسی طرح اس کو بھی قتل کیا جائے گا یا نہیں؟۔

---

(۱) أخرجه مسلم ، أبو دائود ، ترمذی ، ابن ماجه ، النسائی ، احمد

جمہور کے نزدیک قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا جیسے اس نے مقتول کو قتل کیا تھا۔

امام أبو حنیفه" کے نزدیک قاتل کو قصاصا صرف تلوار سے قتل کیا جائے گا۔

سابقہ باب میں حدیث مذکور جمہور کی دلیل ہے، کہ یہودی نے جیسے پتھر سے کچل کر باندی کو قتل کیا تھا ویسے ہی اس کو پتھر سے کچل کر قصاصا قتل کیا گیا۔ امام أبو حنیفہ" فرماتے کہ یہ قتل عبرت وموعظت وغیرہ کے لئے تھا، ورنہ تو اصل یہی ہے کہ قاتل کو تلوار سے ہی قتل کیا جائے گا۔

باب فی القسامة

القسامة : وهی الأيمان تقسم علی الاولیاء فی الدم۔المفهم ٥/٥۔

قسامت فقہ کے دقیق ترین اور مختلف فیہ مسئلہ ہے اس میں شدید ترین اختلاف ہے حتی کہ اس کا کوئی جز اختلاف سے خالی نہیں ہے۔

الاختلاف فی مشروع القسامة:

امام أبوحنیفه" کے نزدیک قسامت کے متحقق ہونے کے لئے شرط ہے کہ مقتول ایسی جگہ پایا جائے جو کسی فرد کی یا کچھ افراد کی مشترک ملکیت سمجھی جاتی ہو اگر مقتول شارع عام پر پایا جائے تو اس صورت میں قسامت واجب نہیں ہوگی۔

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ قسامت اس وقت واجب ہوگی جب مقتول کے اولیاء اہل محلہ میں سے کسی ایک شخص یا کئی افراد پر الزام عائد کریں کہ انہوں نے اسے قتل کیا ہے اور الزام کے سلسلہ میں کچھ قرائن ہوں مثلا ملزم قاتل نے مقتول کو قتل کی دھمکی دی ہو یا اس سے شدید دشمنی ہو یا دیگر قرائن ہوں۔ خلاصۂ کلام جمہور کے نزدیک بغیر دعوی کے قسامت محقق نہیں ہوگی اور امام أبوحنیفہ" کے نزدیک قسامت کے لیے دعوی ضروری نہیں ہے۔

قسم کس پر واجب ہے ؟

جب مقتول کی لاش پائی گئی اور قاتل کا کچھ اتا پتا نہیں تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قسم اولاً اولیاءِ مقتول پر ہے یعنی وہ قسم کھا کر کہیں گے کہ اس شخص نے یا ان لوگوں نے اس کو قتل کیا ہے اور ساتھ ہی قرینہ پیش کریں گے، اگر اولیاءِ مقتول نے قسم کھالی تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی۔ لیکن اگر اولیاءِ مقتول دعوی تو کریں کہ اس نے یا ان لوگوں نے قتل کیا ہے لیکن تائید میں کوئی قرینہ پیش نہ کرسکیں تو اس صورت میں اہل محلہ سے قسم لی جائے گی کہ وہ لوگ قسم کھائیں گے کہ "اللہ کی قسم نہ ہم نے اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔" یا قرینہ موجود ہو لیکن اولیاءِ مقتول قسم کھانے کو تیار نہ ہوں تو اس صورت میں بھی اہل محلہ سے قسم لی جائے گی کہ "اللہ کی قسم نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ؟ اس کے قاتل کو جانتے ہیں"، اگر اہل محلہ قسم کھالیں گے تو ان کو بری کر دیا جائے گا ان سے دیت طلب نہیں کی جائے گی لیکن اگر اہل محلہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو ان پر جرم ثابت ہو جائے گا اور پھر اولیائے مقتول سے قسم لی جائے گی کہ تم قسم کھاؤ کہ ان لوگوں نے تمہارے مقتول کو قتل کیا ہے اگر اولیاء مقتول قسم کھالیں تو اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی، البتہ امام مالک وأحمد کے نزدیک قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ دعوی قتل عمد کا ہو، اور اگر قسم کھانے سے وہ انکار کر دیں تو پھر اہل محلہ بری ہو جائیں گے ان پر دیت واجب نہیں ہوگی۔

امام أبوحنيفه ؒ کے نزدیک مقتول کی لاش پائے جانے کی صورت میں اولیاءِ مقتول کا معین افراد پر قسامت کے وجوب کی لئے دعوی ضروری نہیں بلکہ اولیاءِ مقتول کے صرف یہ کہہ دینے سے کہ ہمارا غالب گمان ہے اس محلہ کے لوگوں نے قتل کیا ہے یا اہل محلہ کو قاتل کا علم ہے تو قاضی اولیاءِ مقتول سے پچاس آدمی اہل محلہ میں۔ سے منتخب کرنے کے لیے کہے گا پھر ان سے قسم لی جائے گی کہ وہ اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دیں تو ان کو قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ ان میں سے کوئی قتل کا اعتراف کرلے۔

خلاصۂ کلام أبوحنیفہؒ اور أئمہ ثلاثہ کے مابین دو بنیادی اختلاف ہے۔(۱) أئمہ ثلاثہ کے نزدیک معین افراد کے خلاف دعوی ضروری ہے، اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً دعوی ہی کافی ہے۔ (۲) أئمہ ثلاثہ کے نزدیک اولاً قسم اولیاءِ مقتول پر ہے، امام أبوحنیفہؒ کے نزدیک قسم اہل محلہ میں سے پچاس آدمیوں پر ہے اگر وہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب کردی جائے گی۔

جمہور کی دلیل: ایک طویل حدیث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن سہل خیبر میں مقتول پائے گئے تو ان کے اولیاء آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے عبداللہ بن سہل کے قتل ہونے کا ذکر کیا اور یہودیوں پر الزام لگایا تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: **أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم؟ قالوا: كيف نحلف ولم نشهد قال ﷺ: فتبرئكم يهودُ بخمسين يمينا قالوا: كيف نقبل أيمان قومٍ كفارٍ؟ فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أعطى عقله۔(۱)**

یعنی کیا تم لوگ پچاس قسم کھاتے ہو جس کے نتیجہ میں تم اپنے ساتھی کے مستحق بن جاؤ (یعنی تم کو اپنے بھائی کے قاتل سے قصاص لینے کا حق حاصل ہوجائے) انہوں نے کہا ہم کیسے قسم کھائیں جب کہ ہم نے کسی کو نہیں دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم کو یہود پچاس قسم کھاکر بری کر دیں گے (یعنی وہ قسم کھاکر انکار کردیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے) تو انہوں نے کہا ہم کافر لوگوں کے قسموں کو کیسے قبول کرسکتے ہیں؟ پھر آپ ﷺ نے یہ بات دیکھی کہ تو ان کو دیت (بیت المال سے) ادا کردی۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے اولاً اولیاء مقتول سے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاتے ہو، اس سے ہمارا مذہب ثابت ہوگیا کہ قسم اولاً اولیاء مقتول پر ہے، أئمہ ثلاثہ معین افراد کے خلاف دعوی کے بارے میں نہ کہتے ہیں کہ قاضی کے پاس بغیر دعوی کے مقدمہ

---

(۱) أخرجه ترمذی ۱۴۲۲، مسلم ۱۶۶۹، البخاری ۷۱۹۲، أبوداؤد ۴۵۲۰، ابن ماجه ۲۶۷۷۔

کیسے چلے گا کیونکہ جب مدعی اور مدعی علیہ موجود نہ ہوں تو دعوی نہیں ہوسکتا اس لیے متعین افراد کے خلاف دعوی کا ہونا ضروری ہے تاکہ مقدمہ کی کارروائی آگے بڑھ سکے۔

أبو حنیفہ ؒ **کی دلیل** : پہلی دلیل حدیث مشہور ہے "**البینة علی المدعی والیمین علی من أنکر**" (البیهقی ۱۰/۲۵۲) ، اور یہاں اولیاء مقتول مدعی ہیں اس لیے ان پر گواہ لازم ہوگا اور اہل محلہ منکر ہیں اس لیے ان پر یمین واجب ہوگی۔

دوسری دلیل: حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں "وادعہ" اور "شاکر" ان دو بستوں کے درمیان ایک آدمی مقتول پایا گیا تو آپ نے یہ حکم دیا دیکھو یہ مقتول دونوں بستیوں میں سے کس بستی کے زیادہ قریب ہے، پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوا کہ یہ مقتول "وادعہ" سے زیادہ قریب ہے۔ اس سے حنفیہ نے یہ مسئلہ استنباط کیا کہ مقتول کا کسی فرد کی ملکیت یا افراد کی مشترکہ ملکیت میں پایا جانا ضروری ہے لہذا شارع عام وغیرہ پر پائے جانے کی وجہ سے قصاص لازم نہیں ہوگا۔ پھر عمرؓ نے "وادعہ" کے لوگوں کو جمع کر کے ان سے کہا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں "**باللہ ما قتلناہ وما علمناہ له قاتلا**" (یعنی ہم نے نہ اس کو قتل کیا اور نہ ہم اس کے قاتل کے بارے میں جانتے ہیں) تو ان لوگوں نے قسم کھالی تو حضرت عمرؓ نے ان پر دیت واجب کردی۔ اس سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ قسم اہل محلہ والوں سے لی جائے گی اور اگر وہ قسم کھالیں تو بھی ان سے دیت لی جائے گی۔

لیکن یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ قسم کھانے کے بعد بھی ان سے دیت کیوں لی جائے گی؟ تو معلوم ہونا چاہیے کہ یہی اعتراض ان لوگوں نے حضرت عمرؓ سے کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا تھا "**لا أیماننا دفعت عن أموالنا**" (یعنی ہمارے قسموں نے ہمارے مالوں کی حفاظت نہ کی بلکہ قسم کھانے کے باوجود ہم پر دیت لازم کردی گئی) حضرت عمرؓ نے اس کا جواب دیا "**ما أیمانکم فلدفع القصاص عنکم**" (یعنی تمہاری قسمیں تم سے قصاص دفع کرنے کیلئے ہیں" **کذالك**

قضی رسول اللہ ﷺ خلاصۂ کلام یہ حدیث حنفیہ کے مذہب صریح دلیل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں شدید اضطراب ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء قسم اہل محلّہ کو دی جائے گی اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے ابتداء قسم اولیاء مقتول کو دی جائے گی لہذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

☆☆☆☆☆

☆☆☆

كتاب الحدود

باب من اعترف على نفسه بالزنا

امام ابو حنیفہؒ وامام احمدؒ کے نزدیک زانی کا چار مرتبہ زنا کا اعتراف کرنا ضروری ہے، اگر وہ چار مرتبہ زناء کا اعتراف نہ کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔

امام شافعیؒ ومالکؒ کے نزدیک ایک ہی مرتبہ زنا کا اقرار کرلینے سے اس پر حد جاری کردی جائے گی۔

دلیل شافعیؒ ومالکؒ: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی غیر شادی شدہ لڑکے نے ایک شادی شدہ عورت سے زنا کرلیا تو آپ ﷺ نے لڑکے پر سو کوڑے مارنے کا حکم فرمایا، اور عورت کے بارے میں حکم دیا" **واغد یا أنیس إلی امرأة هذه فإن اعترفت فارجمها**"(۱) یعنی اے انیس اس عورت کے پاس جاؤ اگر وہ اعتراف (زنا) کرلے تو اس کو رجم کردو۔ اس میں آپ ﷺ نے تین مرتبہ اعتراف کا حکم نہیں فرمایا بلکہ اس کو مطلق اعتراف سے رجم کا حکم صادر کیا جو اس بات کی دلیل ہے زنا میں ایک ہی مرتبہ اعتراف کافی ہے۔

أبوحنیفةؒ واحمدؒ کی دلیل: ان کا استدلال ماعز اسلمی کے واقعہ سے ہے کہ انہوں نے جب آپ ﷺ کے سامنے چار مرتبہ زنا کا اعتراف کیا تو ان پر حد جاری کی گئی چنانچہ ابو ہریرہ سے ماعز اسلمی کے بارے میں مروی ہے "**فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله ﷺ فقال: أبك جنون؟ قال: لا، قال ﷺ: فهل أحصنت؟ قال: نعم، فقال رسول الله ﷺ: اذهبوا به فارجموه**۔ (مسلم وبخاری)۔ یعنی جب

---

(۱) اخرجه بخاری ۶۶۳۳۸، مسلم ۱۶۹۷، أبوداؤد ۴۴۴۵، ترمذی ۱۴۳۳، ابن ماجه ۲۵۴۹، البیهقی ۸/۲۱۹، احمد ۴/۱۱۵۔

ماعز اسلمی نے اپنے بارے میں چار مرتبہ گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ ان کو بلا کر فرمایا کیا تجھے پاگل پن ہو گیا ہے؟ انہوں نے کہا نہیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تو شادی شدہ ہے تو انہوں نے کہا ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا ان کو لیجا کر رجم کردو۔ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ چار مرتبہ اعتراف زنا ضروری ہے۔ شافعیہ وغیرہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ "فـان اعترفت" کا مطلب فإن اعترفت بالطريق المعروف" ہے اور وہ معروف طریقہ چار مرتبہ اعتراف کرنا ہے۔ نیز یہ حدیث مجمل ہے اور حنفیہ کی مستدل حدیث مفصل ہے جو مجمل حدیث کے لیے بیان ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب درء (دفع) الحد عن المعترف إذا رجع

اگر زانی حد جاری کرتے وقت رجوع کرلے تو بالاتفاق رجوع کرنا صحیح ہے۔ لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زبان سے رجوع کرنا شرط ہے۔ أبو حنیفہ کے نزدیک دوران رجم وہ بھاگ کھڑا ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے اعتراف سے رجوع کرلیا۔ زبان سے رجوع کرنا شرط نہیں۔

أبو حنيفہؒ کی دلیل: ان کا استدال ماعزی اسلمیؓ کے واقعہ سے ہے کہ جب وہ شدید تکلیف سے بھاگ کھڑے ہوئے تب بھی ان کو قتل کردیا گیا، جب اس کا ذکر آپ ﷺ کے سامنے ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا: هلا تركتموه (الترمذی وبخاری) یعنی اس کو کیوں نہ چھوڑ دیا۔ یہ حدیث شافعیہ وغیرہ کے خلاف حجت ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زبان سے رجوع شرط نہیں ہے۔

باب ماجاء فی رجم أهل الكتاب

امام أبو حنيفةؒ و مالکؒ کے نزدیک غیر مسلم شادی شدہ کو رجم نہیں کیا جائے گا کیونکہ زانی محصن کو رجم کرنے کے لیے شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو۔ شافعی واحمد کے نزدیک اہل کتاب محصن زانی کو بھی رجم کیا جائے گا۔

دلیل شافعی واحمد: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ رجم فی الزنا یهودیا ویهودیة ۔(۱) حنفیہ کا کہنا ہے جس طرح تمام حکم شرعی کے نفاذ کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے اسی طرح رجم میں بھی زانی کا مسلم ہونا بھی شرط ہے کیونکہ کافر اسلام کے فروعات کا مخاطب نہیں ہے۔اور آپ ﷺ نے جو دونوں یہودی اور یہودیہ کو رجم کو حکم فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے خود کہا تھا کہ ہمارا فیصلہ تورات کے مطابق فرمادیجئے ،اور تورات میں بھی زانی کا حکم رجم ہے اس لیے ان کو تورات کے حکم کے مطابق رجم کردیا گیا نہ کہ اسلام کے حکم کے مطابق۔

الإختلاف فی الحمل أنه دلیل الزناء

یعنی کیا حمل سے زنا کا ثبوت ہو جائے گا؟ یعنی کسی کنواری عورت کو حمل ٹھہر گیا یا کسی شادی شدہ عورت کے شوہر کے مرنے کے تین چار سال بعد حمل ٹھہر گیا تو کیا یہ حمل ثبوتِ زنا کے لئے کافی ہوگا؟ حالانکہ عورت زنا سے انکار کرے۔

امـــام مـــالكؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں زنا کا ثبوت ہو جائے گا کیونکہ فطرت خداوندی ہے بدون زنا حمل نہیں ٹھہر سکتا۔ جمہور علماء کے نزدیک بغیر اس کے اقرار کے اس پر حدِ زنا جاری نہیں کی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے سات زبردستی زنا کیا گیا ہو، اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں۔

باب ماجاء فی النفیٔ

غیر محصن زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ جلاوطن کرنا امام شافعی کے نزدیک حد کے طور پر ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جلاوطن کرنا یہ تعزیراً ہے نہ کہ حداً۔

دلیل شافعی: عن ابن عمر أن النبی ﷺ ضرب و غرّب وأ با بکر ضرب

---

(۱) أخرجه البخاری ۶۸۴۱، ۳۶۳۵، مسلم ۱۶۹۹، ابو داؤد ۴۴۴۶، ترمذی ۱۴۳۶، احمد ۲/ ۷، البیہقی ۸/ ۲۱۴، الشافعی ۲/ ۸۱۔

وغرب (جلا وطن کیا) وأن عمر ضرب وغرب ۔(أحمد ۵۱۶/۱۰)۔ أبوحنیفہ کا استدال آیت قرآنی سے ہے "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة" اس آیت میں سو کوڑے مارنے کا حکم ہے لیکن جلاوطن کا حکم نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے جلاوطن کا حکم تعزیراً ہے نہ کہ حداً۔

باب ما جاء أن الحدود كفارة لها

کسی مجرم پر حد جاری کردی جائے تو اس کے لیے یہ کفارہ ہوگا یا نہیں؟ یعنی حد جاری کرنے کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہوجائیں گے یا نہیں؟۔

امام أبو حنیفه ؒ کے نزدیک حد جاری کرنے کی وجہ سے گناہ معاف نہیں ہونگے بلکہ اس کے لیے توبہ کرنا پڑے گا یعنی أبوحنیفہؒ کے نزدیک حد لوگوں کو زجر و توبیخ کے لیے ہے نہ کہ اس کے گناہ کے لیے کفارہ ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک حدود کفارہ ہیں یعنی حد جاری کرنے کی وجہ سے اس کے گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔

جمہور کی دلیل :عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا تم لوگ مجھ سے بیعت کرو اس بات پر کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراؤ گے، نہ زنا کروگے، نہ چوری کروگے، نہ اللہ کے حلال کردہ نفس کو قتل کروگے مگر انصاف کے بنا پر تو جس شخص نے تم میں سے یہ پورا کیا تو اس کا اجر اللہ پر ہے "ومن أصاب شيئا من ذلك فعوقب به فهو كفارة له "(۱) یعنی جس نے (بالفرض) ان میں سے کسی چیز کا ارتکاب کیا پھر اس کو سزا دی گئی تو اس کے لیے وہ کفارہ ہوگا۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے کہ سزا (حد) مجرم کے حق میں کفارہ ہے۔

أبوحنیفہؒ کی دلیل: جہاں جہاں یہ حدیث مذکور ہے اکثر کے آخر میں یہ الفاظ مذکور

---

(۱) خرجه مسلم ۹۷۰۹، البخاری ۷۱۹۹، ابن ماجه ۲۸۶۶، احمد ۳۲۸/۵۔

ہیں "فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه إن شاء عذبه"

حدیث کا یہ آخری قطعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حد مجرم کے حق میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مجرم کے حق میں کفارہ ہوتا تو آپ ﷺ یہ نہ فرماتے کہ اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے چاہے تو اسے معاف کر دے اور چاہے تو اس کو سزا دے۔ اور جمہور کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ تمہاری مستدل مذکور حدیث میں "فهو كفارة له" کا مطلب یہ ہے کہ حد دنیا میں اس کے لئے بمنزلہ کفارہ کے ہے۔ مثلاً کسی آدمی نے کسی کو شبہ عمد کے طور پر قتل کیا تو اس پر دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس کے لیے کفارہ ہوگی کہ اس کو اس کے عوض میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

باب ماجاء فی حد السکران

اگر کوئی مسلم شخص شراب پی لے تو اس کو کتنے کوڑے مارے جائیں گے؟

امام شافعیؒ کے نزدیک حد الخمر چالیس (۴۰) کوڑے ہیں۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حد الخمر اسی (۸۰) کوڑے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن أنس بن مالكؓ أن النبي ﷺ أُتِيَ برجل شرب الخمر فجلده بجردتينِ نحو اربعين۔ (۱) یعنی آپ ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپ ﷺ نے اس کو دو شاخوں سے چالیس مرتبہ مارنے کا حکم دیا۔

جمہور کی دلیل: قال عليٌّ: جلد النبي ﷺ أربعين وجلد أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنةٌ۔ (۲)۔ یعنی نبی ﷺ نے (شرابی کو) چالیس کوڑے لگائے، ابو بکر نے چالیس کوڑے لگائے اور عمرؓ نے اسی (۸۰) کوڑے لگائے۔ حضرت عمرؓ کا آخری عمل جمہور کی

---

(۱) اخرجه مسلم مسلم ۱۷۰۶، البخاری ۶۷۷۳، الترمذی ۱۴۴۲، أبوداؤد ۴۴۷۹، البيهقی ۸/۳۱۹، الطحاوی ۳/۱۵۷۔ (۲) أخرجه أبو داؤد ۴۴۸۰، مسلم ۱۷۰۷، ابن ماجه۔

دلیل ہے۔اور آپ ﷺ نے جو چالیس کوڑے لگوائے تھے درحقیقت وہ بھی اسی کوڑے تھے کیونکہ روایات میں بنعلین أربعین (دو چپلوں کے ذریعہ چالیس مرتبہ مارا گیا) مذکور ہے، دو نعل ہونے کی وجہ سے اسی ضرب ہوگیا بعض روایات میں ''بجرد تین نحو أربعین'' (یعنی دو شاخوں کے ذریعہ چالیس مرتبہ مارا گیا) مذکور ہے یہاں بھی چالیس مرتبہ دو شاخوں کے ذریعہ مارا گیا تو یہ بھی اسی ضرب ہوگیا۔خلاصہ کلام جن احادیث میں چالیس عدد کا ذکر آیا ہے اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ جس چیز سے مارا گیا وہ دو عدد تھا یا دو عدد نعل تھے یا دو عدد کوڑے تھے یا دو عدد جرید تھے، چالیس کا دوگنا اسی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوگیا کہ آپ ﷺ کی حد الخمر اسی کوڑے ہی تھی۔

باب ماجاء فی حد الغال

یعنی مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کی حد کیا ہے؟ قد مر تفاصیله فی کتاب الجهاد فلیراجع هناك۔

باب ما جاء فی بکم یقطع ید السارق

یعنی چور کتنی قیمت کی چیز چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا؟ اصحاب ظواہر کے نزدیک محض سرقہ ہی قطع ید کا سبب ہے چاہے وہ ایک پیسے ہی کی قیمت کی چیز ہو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

دلیل اصحاب ظواہر: '' والسارق والسارقة فاقطعوا أیدیهما '' (المائدہ ۳۸)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس آیت میں مطلق قطع ید کا حکم ہے کوئی نصاب متعین نہیں ہے لہذا محض سرقہ پائے جانے کی وجہ سے سارق کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا چاہے وہ ایک پیسے ہی کی چیز کیوں نہ چرایا ہو۔لیکن یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ یہ آیت مجمل ہے اور قطع ید کا نصاب احادیث سے متعین ہے جو اس کے لیے بیان ہوگا۔کما سیأتی إن شاء اللہ۔

أئمه اربعه کے نزدیک سارق کے قطع ید کے لیے نصاب متعین ہے لیکن تعیینِ نصاب

میں اختلاف ہے۔امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے اس سے کم میں سارق کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا امام مالکؒ کے نزدیک نصاب سرقہ تین درہم ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک اگر سونا چرایا ہو تو قطع ید کے لیے ضروری ہے کہ وہ کم سے کم ربع دینار کی قیمت کا ہو اور اگر چاندی میں سے چرایا ہو تو اس کی اقل قیمت تین درہم ہونا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب سرقہ دس درہم ہے (جو ایک دینار کے مساوی ہوتا ہے) اس سے کم کی قیمت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔(الماخوذ من المجموع ۳۷۳/۲۱)۔

امام شافعیؒ کی دلیل: عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ قال: القطع فی رُبع دینار فصاعداً (۱)۔یعنی ہاتھ ربع دینار یا اس سے زیادہ میں کاٹا جائیگا۔

امام مالکؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قطع سارقاً فی مِجَنٍّ (ڈھال) ثمنه ثلاثة دراهم۔ (۲)

امام احمدؒ کی دلیل :انہوں نے دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے ہوئے سونے میں نصاب سرقہ ربع دینار اور چاندی وغیرہ میں تین درہم مقرر کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: عن ابن عباسؓ قال: قطع رسول الله ﷺ ید رجل فی مجنٍ، قیمته دینارٌ أوعشرة دراهم۔(۳) یعنی رسول اللہ ﷺ نے ایک ڈھال کی چوری میں اس کا ہاتھ کٹوایا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔

اس اختلاف کی بنیاد المجن (ڈھال) کی قیمت کے اختلاف پر ہے کیونکہ اس حدیث میں

---

(۱)۔اخرجه البخاری ۶۷۸۹، مسلم ۱۶۸۴، ابوداؤد ۴۳۸۴،ترمذی ۱۴۴۵، ابن ماجه ۲۵۸۵ (۲) أخرجه البخاری ۶۷۹۵، مسلم ۱۶۸۶، ترمذی ۱۴۴۶، ابوداؤد ۴۳۸۵، ابن ماجه ۲۵۸۴،البیهقی ۲۵۶/۷، احمد ۶/۲، مالك ۹۳۱/۲ ، شافعی ۸۳/۲۔

(۳) أخرجه ابوداؤد ۴۳۸۶،البیهقی ۲۵۷/۷۔

مذکور چور کا ہاتھ ڈھال چرانے کی وجہ سے کاٹا گیا، اس ڈھال کی قیمت حضرت عائشہؓ نے ربع دینار مقرر کی اور ابن عمر نے اس ڈھال کی قیمت کا اندازہ تین درہم لگایا۔ ابن عباس نے اس ڈھال کی قیمت دس درہم مقرر کیا۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت کو اختیار کیا امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کی روایت کو اختیار کیا، اور امام ابوحنیفہؒ نے ابن عباس کی روایت کو اختیار کیا جس کو دو وجھوں سے ترجیح حاصل ہے۔

(۱) دس درہم نصاب متعین کرنے میں شریعت کے ایک دوسرے نصاب کے مساوی ہو جائے گا اور وہ مہر کا نصاب ہے جو دس درہم ہے

(۲) ادرؤا الحدود بالشبہات یعنی حدود کو شبہات کی وجہ سے دفع کرو۔ ربع دینار یا ثلاثہ دراہم میں کم قیمت میں حد لگ رہی ہے اور دس درہم نصاب سرقہ متعین کر کے زیادہ قیمت میں حد متعین کر کے ادرؤ الحدود بالشبہات کے مطابق حد کو زیادہ سے زیادہ دور کرنے کی کوشش کی گئی۔

باب ماجاء فی التعزیر

التعزیر: ہو التادیب والإہانة، وأصلہ من العزر، وہو المنع۔ (المجموع ج ٢١، ص ٤٦٤)۔ تعزیر یعنی جن امور میں شریعت کی جانب سے کوئی حد مقرر نہ ہو، امام اپنی طرف سے کوئی حد مقرر کر دے، لیکن اس حد کی اکثر مقدار متعین کرنے میں زبردست اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفۃ وشافعیؒ کے نزدیک تعزیر کی اکثر مقدار اللہ کے متعین کردہ حد سے کم سے کم ایک درجہ کم ہونا چاہئے۔ اور شریعت میں سب سے کم حد، حدِ خمر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک حد خمر چالیس کوڑے ہے اسلئے انکے نزدیک تعزیر کی اکثر حد انتالیس (۳۹) کوڑے ہوگی ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرب خمر کی اکثر مقدار حد اسی (۸۰) کوڑے ہے اسلئے ان کے نزدیک حد تعزیر کی اکثر مقدار اناسی (۷۹) کوڑے ہوگی۔ واضح رہے کہ حنفیہ کے مشہور مذہب میں تعزیر کی

اکثر حد انتالیس (۳۹) کوڑے ہی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک تعزیر کی حد زیادہ سے زیادہ دس (۱۰) کوڑے ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تعزیر کی کوئی حد نہیں ہے، امام تعزیراً جتنے کوڑے چاہے لگوا سکتا ہے۔ حنفیہ میں سے ابو یوسف کا یہی مذھب ہے اور امام طحاوی نے اسی پر فتوی دیا ہے۔ اور یہی معمول بھی رہا ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: **قال رسول الله ﷺ: لا یُجلَد فوق عشر جلدات الا فی حدود الله۔** (۱) یعنی دس کوڑے سے زیادہ نہ مارا جائے مگر حدود اللہ میں۔

امام ابوحنیفہؒ وامام شافعیؒ کی دلیل: **قال النبی ﷺ من بلغ حداً فی غیر حد فهو من المعتدین۔** یعنی جو شخص کسی غیر حد والے جرم میں (شریعت کی طرف سے متعین) حد کو پہنچ جائے تو وہ مظلوم ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆

☆☆☆

---

(۱) أخرجه أبوداؤد ۴۴۹۲، بخاری ۶۸۵۰، مسلم ۱۷۰۸، ترمذی، ابن ماجه، احمد ۴۵/۴.

كتاب البيوع

باب تحريم تلقی الجلب

تلقی الجلب کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر باہر سے سامانِ تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کیلیے لا رہا ہو تو دوسرا اسکے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اس سے اسکا سامان تجارت خرید لے تو اسکو تلقی الجلب یا تلقی البیوع کہا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفه" کے نزدیک اگر تلقی الجلب سے کوئی ضرر یا غرر (دھوکا) لاحق نہ ہو تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک تلقی الجلب مطلقاً ممنوع ہے، چاہے ضرر و غرر ہو یا نہ ہو۔

دلیلِ جمہور: **عن عثمان عن عبد الله**" **عن النبی** ﷺ **أنه نهى عن تلقى البيوع** (۱)۔ نیز حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے **أن رسول الله** ﷺ **قال: لا تلقوا الجلب**۔ (۲)۔ ان احادیث میں آپ ﷺ نے مطلقاً تلقی البیوع سے منع فرمایا، لھذا ہر صورت میں مطلقاً تلقی الجلب ممنوع ہوگا۔

امام ابو حنیفهؒ کی دلیل: آپ ﷺ نے تلقی الجلب سے دو وجہوں سے منع فرمایا (۱) ضرر (۲) غرر، ضرر بایں معنی کہ آدمی تاجر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اسکا سامان خرید کر مہنگی قیمت میں بیچتا ہے جس سے لوگوں کو مہنگائی کا ضرر لاحق ہوتا ہے، اور غرر بایں معنی ہے کہ آدمی تاجر کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے اسکا سامان خریدنے میں دھوکے سے کام لیتا ہے، مثلاً تاجر

---

(۱) مسلم ۱۵۱۷ ،بخاری ۲۱۶۵ ،ابن ماجه ۲۱۷۹ ،أبوداؤد ۳۴۳۶، (۲) مسلم ۱۰۱۹، البخاری ۲۱۶۲ ،أبوداؤد ۳۴۳۷ ،ترمذی ۲۲۲۱ ،ابن ماجه ۲۱۷۸ ،احمد ۲/ ۶۳۔

کے سامان کی قیمت بازار میں اگر ۲۰ روپے فی کلو ہے تو وہ اسکو بتائے گا کہ اس کی قیمت ۱۰ روپے فی کلو ہے تو یہ غرر ہے، لھذا ضرر یا غرر کی وجہ سے تلقی الجلب ممنوع ہے۔ لیکن اگر یہ دونوں چیزیں نہ پائی جائیں تو تلقی الجلب میں کوئی حرج نہیں ہے۔

باب تحريم بيع الحاضر للبادی

امام مالکؒ شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک شہری کا دیہاتی کا مال فروخت کرنا ممنوع ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی ضرر یا غرر نہ تو جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال: لا يبع حاضر لباد۔(۱) یعنی شہری، دیہاتی کا مال نہ فروخت کرے۔ اسی طرح کی روایت ابن عباس اور ابو ہریرہ سے بھی مروی ہے۔ اس حدیث میں مطلقاً شہری کو دیہاتی کے مال فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے لہٰذا ہر صورت میں بیع الحاضر للبادی ممنوع ہوگا۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: واضح رہے کہ یہ اختلاف بھی سابقہ باب کے اختلاف کے نہج پر ہے، یعنی یہاں بھی وہ کہتے ہیں کہ بیع الحاضر للبادی ضرر و غرر کے وجہ سے ممنوع ہے لہٰذا ضرر یا غرر نہ پائے جانے کی صورت میں یہ بیع جائز ہوگی۔

باب حكم بيع المصراة

المصراة: مشتق من التصرية، معناها الحبس (روکنا)۔ قال الشافعیؒ التصرية أن يربط أخلاف الناقة أو الشاة و يترك حلبها اليومين والثلاثة حتى يجمع لبنها (۲)۔ یعنی تصریہ یہ ہے کہ اونٹ یا بکری کے تھن کو باندھ دیا جائے

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۲۲، البخاری ۲۱۵۸، أبو داود ۳۴۳۹، ترمذی ۱۲۲۳، ابن ماجه ۲۱۳۶، احمد ۲/۳۰۷ (۲) شرح مسلم للنووی ۲/۱۴۶۔

اور دو یا تین دن نہ دوہا جائے تا کہ اس کا دودھ جمع ہو جائے۔ جیسا کہ بعض دفعہ آدمی بکری یا اونٹنی کو زیادہ قیمت میں بیچنے کی لالچ میں کئی دن تک اس کا دودھ نہیں نکالتا تا کہ اس کو خریدنے والا زیادہ دودھ والا جانور سمجھ کر زیادہ قیمت میں خرید لے۔ لیکن اس صورت میں گھر لے جانے کے بعد وہ اس دھوکے سے باخبر ہو گیا تو اب وہ کیا کریگا؟

امام مالک، شافعی، احمد اور ابو یوسف کے نزدیک مصرات بکری یا اونٹنی خریدنے والے کو تین دن تک اختیار رہیگا، چاہے وہ اپنے پاس رکھے یا لوٹا دے، تین دن کے بعد خیار ختم ہو جائیگا، اور جانور لوٹانے کی صورت میں ایک صاع کھجور بھی دے، البتہ امام مالک اور ابو یوسف کے نزدیک ایک صاع کھجور ہی کا لوٹانا ضروری نہیں بلکہ اس شہر میں رائج طعام میں سے کوئی بھی چیز ایک صاع لوٹا دے۔

امام ابو حنیفة کے نزدیک مشتری کے لئے مصرات بکری بائع کو لوٹانے کا اختیار نہیں ہے لیکن اس کو رجوع بالنقصان کا اختیار ہے یعنی مشتری نے دھوکے کی وجہ سے جو قیمت زیادہ دی ہے بکری کی صحیح قیمت پھر سے لگا کر زائد قیمت واپس لے لے۔

جمہور کی دلیل: **عن أبی هریرةؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: لاتصروا الإبل و الغنم للبیع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخیر النظرین بعد أن یحلبها ثلاثا، إن رضیها أمسکها، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر.** (۱)، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اونٹ اور بکری کے بیچنے کے لیے تصریہ مت کرو، جس شخص نے اسی کو خریدا اس کے بعد تو وہ تین دن دوہنے کے بعد دو اختیار کے ساتھ ہے اگر چاہے تو اس کو روکے رکھے اور اگر چاہے تو اس کو لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔ یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

---

(۱) أخرجه مالك ۲/۶۸۳، مسلم ۱۵۱۰، أبو داؤد ۳۴۴۳، ترمذی ۱۲۵۱، ابن ماجه ۲۲۳۹، الدارمی ۲/۲۵۱، البیهقی ۵/۳۱۸، الدارقطنی ۳/۷۴، أحمد ۲/۲۴۲، الشافعی فی مسنده ۲/۱۴۱.

امام أبو حنیفه کی دلیل :وہ فرماتے ہیں اب بکری کولوٹانا ممکن نہیں رہا کیونکہ بکری کے تھنوں میں جو دودھ تھا وہ مشتری کی ملکیت میں آ گیا اور اس کی ملکیت میں بکری آنے کے بعد جو دودھ پیدا ہوا وہ بھی اسی کا ہے لہذا اگر وہ بکری کو لوٹانا چاہے گا تو اب دو حال سے خالی نہیں یا تو کل دونوں قسم (جو خریدنے کے وقت دودھ تھا اور جو اس کے یہاں پیدا ہوا) کے دودھ کی قیمت لوٹائے گا یا کل دودھ کی قیمت بالکل نہیں لوٹائے گا، پہلی صورت میں مشتری کا نقصان ہے کیونکہ اس کو اس دودھ کی قیمت بھی ادا کرنی پڑ رہی ہے جو اس کے یہاں آنے کے بعد نکلا، دوسری صورت میں بائع کا نقصان ہے کہ اس کو اس کے دودھ کی قیمت نہیں حاصل ہو رہی ہے جو اس کے یہاں اس کے جانور کے تھن میں تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ عقد کے وقت جتنا دودھ تھا اس کی قیمت بائع کو واپس کر دیا جائے لیکن سوال یہ ہے کہ ہمیں کیسے معلوم ہوگا کہ عقد کے وقت کتنا دودھ تھا اور عقد کے بعد کتنا دودھ بڑھ گیا لہذا واضح ہو گیا کہ دودھ کے واپسی کی کوئی صورت نہیں ہے تو دودھ کے بغیر شاۃ مصرات کے واپسی کی بھی کوئی صورت نہیں ہوگی۔

باب بطلان مبیع قبل القبضة

امام شافعیؒ کے نزدیک کسی بھی چیز کو اس کے قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے چاہے وہ کھانا ہو یا جائیداد، منقولی چیز ہو یا غیر منقولی۔ امام أبو حنیفہؒ کے نزدیک زمین کے علاوہ کسی چیز میں بیع قبل القبضہ جائز نہیں ہے بشرطیکہ وہ زمین ماموں ہو یعنی دریا وغیرہ کے کنارہ نہ ہو کہ اس کے دریا میں مدغم ہو جانے کا خدشہ ہو۔ امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک کھانے کے علاوہ تمام چیزوں میں بیع قبل القبضہ جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه.** (۱) یعنی جو شخص کھانا خریدے وہ اس کو نہ بیچے یہاں تک کہ وہ

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۲۵، بخاری ۱۲۳۵، ابو داؤد ۳۴۹۶، ترمذی ۱۲۹۱، ابن ماجه ۲۲۲۷.

اس کو حاصل کرلے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں اس حدیث میں ''طعاما'' کی قید اتفاقی ہے ورنہ یہ حکم ہر چیز کو شامل ہوگا یعنی بیع قبل القبضہ ہر چیز میں ممنوع ہوگی۔

مالکؒ اور احمدؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں بیع قبل القبضہ طعام کے ساتھ خاص ہے لہٰذا طعام کے علاوہ بقیہ چیزوں میں بیع قبل القبضہ جائز ہوگی۔

حنفیہ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں لیکن وہ بیع قبل القبضہ کی ممانعت کی علت فسادِ شئی نکالتے ہیں یعنی قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا اس لیے ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ قبضہ کے وقت وہ خراب ہوجائے مثلاً کوئی شخص کھانا خریدا یا جانور خریدا اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو ممکن ہے کہ قبضہ کے وقت کھانا خراب ہوجائے یا جانور مرجائے تو اب مشتری اس کو کیسے حاصل کرے گا اس لیے بیع قبل القبضہ ممنوع قرار دے دیا گیا لیکن زمین کے خراب ہونے کا یا چوری ہونے یا غائب ہوجانے کا کوئی خدشہ نہیں ہے اسی لیے حنفیہ نے زمین کو قبل القبضہ فروخت کرنے کی اجازت دے دی اور حنفیہ کے مذہب کی تائید حضرت عثمان کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے کوفہ میں ایک زمین خرید کر قبل القبضہ فروخت کردی تھی۔

باب ثبوت خيار المجلس للمتباعين

اگر دو آدمی ایک دوسرے سے بیع و شرا کریں تو کب تک ان کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہتا ہے؟

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ خیار مجلس کا اعتبار کرتے ہیں یعنی دونوں نے جب ایجاب وقبول کرلیا تو جب تک وہ مجلس میں ہیں انکو اختیار ہے کہ بیع فسخ کردیں، ان میں سے ایک اٹھ گیا تو خیار مجلس ساقط ہوجائے گا یا ان میں سے کوئی ایک کہے ''اختر'' (اختیار کرو) دوسرا کہے ''اخترتُ'' اس سے بھی خیار ساقط ہوجائے گا۔

امام أبوحنیفۃ اور امام مالکؒ کے نزدیک خیار مجلس کوئی چیز نہیں ہے جب متعاقدین نے ایجاب وقبول کرلیا تو بیع تام ہوگئی اب بغیر دوسرے کے رضامندی کے بیع فسخ

کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: البیعانِ کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه مالم یتفرقا إلا بیع الخیار (۱) یعنی جب تک دونوں متعاقدین جدا نہ ہوں تب تک اس میں سے ہر ایک کو اختیار ہے مگر یہ کہ خیار شرط لگا دی ہو۔

امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل: ﴿یأیها الذین آمنوا أوفوا بالعقود﴾ (المائدہ) اس آیت میں عقد پورا کرنے کا حکم ہے اور عقد ایجاب وقبول سے پورا ہو جاتا ہے آیت کریمہ میں خیار مجلس کا ذکر نہیں ہے۔

ایسے ہی دوسری آیت ہے "واشهدو إذا تبایعتم " (البقرہ) یعنی جب تم آپس میں بیع کرو تو گواہ بنالو۔ اس میں بھی خیار مجلس کا کوئی ذکر نہیں ہے ان دونوں آیتوں سے یہ بات بالکل کھل کر سامنے آتی ہے کہ خیار مجلس کوئی چیز نہیں ہے۔ حنفیہ کے مذہب کی تائید حضرت عمر کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر گھوڑے پر سوار تھے وہ ٹھیک سے نہیں چل رہا ہے تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ گھوڑا مجھے فروخت کر دو، حضرت عمر نے کہا میں نے فروخت کر دیا تو آپ ﷺ گھوڑا لیکر اسی مجلس میں عبداللہ بن عمر کا ہبہ کر دیا (بخاری) دیکھو اگر خیار مجلس کا اعتبار نہ ہوتا تو آپ ﷺ اس گھوڑے کو اسی مجلس میں ہبہ نہ کرتے بلکہ مجلس جب ختم ہو جاتی تب ہبہ فرماتے لیکن آپ ﷺ نے مجلس میں ہی ہبہ کر دیا تو اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خیار مجلس کا اعتبار نہیں۔

امام شافعیؒ اور احمدؒ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ "مالم یتفرقا" سے مراد تفرق بالابدان نہیں ہے بلکہ تفرق بالأقوال ہے یعنی ایجاب وقبول مراد ہے یعنی جب تک ایجاب وقبول سے فارق نہیں ہو جائیں اس وقت تک فسخ کا اختیار رہے گا اور ایجاب وقبول کے بعد فسخ کا اختیار نہیں ہوگا الا یہ کہ دونوں فسخ پر راضی ہو جائیں۔

---

(۱)۔ أخرجه بخاری ۲۱۰۹، مسلم ۱۰۳۱، أبو داؤد ۳۴۵۵، ترمذی ۱۲۴۵، احمد ۴۰۲۔

باب من يخدع فى البيع

اگر کسی کے ساتھ غبن فاحش کیا گیا ہو تو کیا اس کو خیار حاصل ہوگا؟۔

جمہور علماء کے نزدیک خیار غبن کا کوئی اعتبار نہیں ہے بیع لازم ہوگئی اب وہ لوٹا نہیں سکتا، البتہ بعض مالکیہ مغبون کے لیے خیار کے قائل ہیں بشرطیکہ کے غبن اصل قیمت کے تہائی کو پہنچ جائے۔

جمہور کی دلیل: **ذکر رجل لرسول الله ﷺ أنه يُخدع فى البيوع، فقال رسول الله ﷺ: من بايعت فقل لا خلابة .(۱)** یعنی ایک آدمی نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ وہ بیعوں میں دھوکہ دیا جاتا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس شخص سے تو بیع کرے تو کہہ کوئی دھوکہ نہیں ہوگا۔ اگر مغبون کے لیے خیار فسخ ہوتا تو آپ ﷺ اس شخص سے بیع کے وقت لا خلابہ کہنے کو نہ فرماتے کیونکہ اگر مغبون کو خیار حاصل ہوتا تو لا خلابہ کے ذریعہ خیار حاصل کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

باب النهى عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها

بدو صلاح سے پہلے پھل بیچنا بالاتفاق ممنوع ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بدو صلاح یہ ہے کہ پھل آفت سماویہ سے محفوظ ہو جائے اور آفت سماویہ سے اس وقت محفوظ ہوگا جب پھل پکنے کے قریب ہو جائے۔ امام شافعی بدو صلاح کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ پھل پکنے لگے۔ لیکن بدو صلاح کے بعد پھل بیچنے کے حکم میں أئمہ کا اختلاف ہے۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا مطلقاً جائز ہے چاہے درخت پر پھل کچھ ایام چھوڑنے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ امام أبو حنیفہؒ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا بشرط الترک نا جائز ہے یعنی پھل کچھ دن درخت پر چھوڑنے کی قید لگائی تو یہ نا جائز ہے

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۳۳، البخاری ۱۴۰۷، ترمذی ۱۲۵۰، أبو داؤد ۳۵۰۱، احمد ۲/ ۶۱۔

البتہ امام محمد فرماتے ہیں کہ اب پھل مزید بڑھنے کی امید نہ ہوتو بشرط الترک بھی جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه** ۔(۱) یعنی رسول اللہ ﷺ نے پھل بیچنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس کی صلاح ظاہر ہو جائے۔ أئمہ ثلاثہ کے نزدیک مفہوم مخالف کیونکہ حجت ہے اس لیے جب بدو صلاح سے قبل پھل بیچنا ممنوع ہے تو اس کے برخلاف بدو صلاح کے بعد پھل بیچنا جائز ہوگا۔

أبوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب فرماتے ہیں بدو صلاح کے بعد بھی پھل کے درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور ظاہر سی بات ہے کہ اگر شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیگی لہذا یہ بیع بھی ناجائز ہوگی۔

جمہور کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بدو صلاح کی ممانعت میں ''حتی یبدو صلاحہ'' کی قید احترازی نہیں بلکہ یہ قید اتفاقی ہے کیونکہ اس زمانہ میں عموماً بیع بدو صلاح سے قبل ہوتی تھی اس لیے آپ ﷺ نے ''حتی یبدو صلاحہ'' فرمایا، لہذا اس سے جمہور کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ نیز ہمارے یہاں مفہوم مخالف حجت بھی نہیں ہے۔

باب بيع العرايا

العرايا: جمع عرية معناها عطية، وهي بيع الرطب على النخل بالتمر على الأرض خرصا. (المجموع ج ۱۱/ص ۳) یعنی درخت پر کھجور کا زمین پر موجود کھجور سے اندازہ لگا کر بیچنا۔

عرایا کی تشریح وتحدید میں زبردست اختلاف ہے۔ امام أبوحنیفہ وامام مالک فرماتے ہیں کہ عرایا یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں کچھ لوگ اپنے باغ کے ایک یا دو درخت کے پھل کو کسی غریب کو ہبہ کر دیتے تھے پھر پھل پکنے کے زمانہ میں مع اہل وعیال باغ میں تفریح اور پھل کھانے

(۱) أخرجه البخاري ۲۱۸۳، مسلم ۱۵۳۵، احمد ۲/ ۵۹۔

کی غرض سے قیام کرتے تھے اور اس فقیر کا بار بار اس باغ میں درخت موہوبہ سے پھل توڑنے کی غرض سے آنا جانا باغ کے مالک کے بیوی وبچوں کی پریشانی کا باعث ہوتا تو مالک اس فقیر سے کہتا جو درخت میں پھل ہے اس کو مجھے فروخت کردو اور اس کے عوض میں ٹوٹی ہوئی کھجوریں لے لو اس صورت کو عرایا کہتے ہیں۔ البتہ یہ اپنے اصل کے اعتبار سے بیع مزابنہ ہے جو کہ ناجائز ہے چونکہ یہ حقیقتاً بیع نہیں ہے بلکہ یہ ایک طرح کا ہدیہ ہے اس لیے آپ ﷺ نے مطلقاً اس کی اجازت دے دی۔ واضح رہے کہ یہ امام مالک کے نزدیک حقیقتاً بیع بھی ہے دونوں مذاہب میں صرف یہی فرق ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عرایا دراصل بیع مزابنہ ہے (''**المزابنة وهى بيع التمر فى رؤوس النخل بالتمر**'' یعنی درخت پر لگی کھجور کو توڑی ہوئی کھجور سے بیچنا، جو کہ ممنوع ہے لیکن اگر پانچ وسق سے کم میں بیع مزابنہ کیا جائے تو وہ عرایا کہلائے گا جو جائز ہے خلاصۂ کلام مزابنہ اور عرایا میں فرق صرف اتنا ہے کہ عرایا پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے اور مزابنہ پانچ وسق سے زیادہ میں ہوتی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک بھی عرایا کی وہی تفسیر ہے جو ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک ہے فرق صرف اتنا ہے کہ وہ شافعی کی طرح پانچ وسق سے زیادہ میں عرایا کی اجازت نہیں دیتے۔

امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل: ان دونوں کے نزدیک پانچ وسق سے زیادہ میں عرایا جائز نہیں ہے۔ **إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمر بالتمر إلا أنه رخص فى بيع العرية (۱)** ۔ اس حدیث میں آپ ﷺ نے مطلقاً بیع عریہ کی اجازت دی، لہٰذا مطلقاً بیع عریہ جائز ہوگا لیکن چونکہ ایک دوسری روایت میں پانچ وسق سے کم میں اجازت دی ہے اس لیے پانچ وسق سے کم میں جائز ہوگا وہ یہ ہے ''**أن رسول الله ﷺ رخص فى بيع العرايا**

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۴۰، البخارى ۲۱۹۱، ابو داؤد ۳۳۶۳، ترمذى ۱۳۰۳، احمد ۱۸۶/۵ (۲) أخرجه مسلم ۱۵۴۱، البخارى ۲۱۹۰، ابو داؤد ۳۳۶۴، ترمذى ۱۳۰۱، احمد ۲۳۷/۲.

بخرصها فیما دون خمسة أوسق۔ (۲) حنفیہ کے طرف سے حدیث مذکور کا جواب یہ ہے کہ عرایا کی اجازت کے سلسلہ میں اکثر روایتیں مطلق ہیں جو روایتیں خمسۃ اوسق کے ساتھ مقید ہیں اس میں یہ احتمال ہے کہ پہلے آپ نے پانچ وسق میں اجازت دی ہو لیکن پھر بعد میں مطلقاً عرایا کی اجازت دے دی ہو کیونکہ جب عرایا قلیل میں جائز ہے تو کیا وجہ ہے کہ کثیر میں جائز نہ ہو اور حقیقت میں یہ کوئی بیع بھی نہیں ہے کہ اس سے بائع کو کوئی ضرر لاحق ہو رہا ہو بلکہ یہ مشتری (مالکِ باغ) کی طرف سے ہبہ تھا اس کو اس نے خرید کر ٹوٹی ہوئی کھجوریں اس کو اپنی آسانی کے لیے عطا کر دیں۔

باب من باع نخلاً علیها تمر

اگر کوئی شخص درخت بیچے تو کیا اس کا پھل بھی بیع میں داخل ہو جائے گا؟ اگر پھل کے ساتھ درخت بیچنے کی شرط لگائی ہو تو بالاتفاق پھل درخت کی بیع میں داخل ہو جائے گا، اور اگر پھل کے ساتھ درخت بیچنے کی شرط نہیں لگائی بلکہ مطلقاً درخت بیچا تو کیا اس صورت میں پھل بیع میں داخل ہوگا؟۔ اگر درخت تابیر کے بعد بیچا ہے تو پھل بالاتفاق بائع کے ہونگے اگر تابیر سے پہلے درخت بیچا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک تابیر سے قبل درخت بیچا ہے تو پھل مشتری کا ہوگا۔ امام اُبوحنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی پھل بائع کا ہوگا۔

خلاصۂ کلام امام اُبوحنیفہؒ کے نزیک قبل التابیر یا بعد التابیر ہر صورت میں پھل بائع کا ہوگا اُئمہ ثلاثہ کے نزدیک درخت قبل التابیر بیچنے کی صورت میں پھل مشتری کا ہوگا اور بعد التابیر بیچنے کی صورت میں پھل بائع کا ہوگا۔

اُئمہ ثلاثہ کی دلیل: **عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول الله ﷺ یقول من ابتاع نخلا بعد أن تؤبّر فثمرتها للذی باعها إلا أن یشترط المبتاع۔** (۱) یعنی

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۴۳، البخاری ۲۲۰۴، ابن ماجه ۲۲۱۰، ابو داؤد ۳۴۳۴، احمد ۶/۲۔

جو شخص تابیر کے بعد درخت کو خریدے تو اس کا پھل بائع کے لیے ہوگا مگر یہ کہ مشتری شرط لگا دے۔ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد التابیر درخت بیچنے کی صورت میں پھل بائع کا ہوگا تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ قبل التابیر پھل مشتری کا ہوگا، چونکہ ان کے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اس لیے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے قبل التابیر درخت بیچنے کی صورت میں پھل مشتری کا قرار دیتے ہیں۔

امام أبوحنيفهؒ کے نزدیک چونکہ مفہوم مخالف حجت نہیں ہے لہذا ہر صورت میں پھل بائع کے لیے ہوگا اور حدیث مذکور میں بعد أن تؤبر کی قید اتفاقی ہے نہ کہ احترازی۔

باب ماجاء فی کراء الأرض

زمین کو بٹائی پر دینا جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل: **عن جابرؓ أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض** (۱)۔ یعنی رسول اللہ ﷺ زمین کو بٹائی پر دینے سے منع فرمایا۔ دوسری جگہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے **من كانت له أرض فليزرعها او ليُزرِعْها أخاه ولا يُكرء ها** یعنی جس کے پاس زمین ہو پس اس کو خود کھیتی کرنی چاہئے یا اپنے بھائی سے کھیتی کرائے اس کو کرایا پر نہ دے، یہ حدیث امام مالک کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

جمهور کہتے ہیں یہ نہی تنزیہی ہے اور اس میں ایثار و مواخاۃ کی تعلیم دی گئی ہے اس حدیث میں کراء الأرض کی حرمت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

باب المساقاة

المساقاه: وهی ماخوذة من السقی واصلها تعاهد الأشجار بالماء

---

(۱)۔ أخرجه مسلم ۱۵۴۷، ابوداؤد ۳۳۸۹، احمد ۲۳۴/۱۔

دوسرے کے درخت کی دیکھ بھال کرنا اوراس کی سینچائی کرنا اور جب پھل آجائے تو اس کی نگہداشت کرنا پھراس پھل میں سے اجرت لینا مساقاۃ کہلاتا ہے۔ (المفهم ٤/٤١٣)۔

أئمه ثلاثه اور صاحبین کے نزدیک مساقاۃ جائز ہے۔ امام اُبوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ عامل اهل خيبر بشطر مايخرج منها من ثمر أو زرع.** (۱)۔ یعنی آپ ﷺ نے اہل خیبر سے اس چیز کی نصف پر معاملہ کیا تھا جو اس سے پھل یا اناج پیدا ہوتا تھا۔

امام أبوحنيفهؒ کی دلیل: وہ فرماتے ہیں چونکہ یہ خیبر عنوۃً (لڑکر) فتح ہوا تھا نہ کہ صلحاً اس لئے اہل خیبر اس وقت آپ ﷺ کے غلام تھے آپ ﷺ نے جو کچھ ان کو دیا وہ بھی آپ ﷺ کا تھا اور جو آپ ﷺ نے ان سے لیا وہ بھی آپ ہی کا تھا، خلاصۂ کلام یہ امام اُبوحنیفہ کے نزدیک مساقاۃ تھی ہی نہیں۔

باب وضع الجوائح

الجوائح : جمع جائحة معناها الهلاكة.

یعنی اگر کسی نے درخت پر پھل خریدا پھر اس کو توڑنے سے پہلے وہ بارش یا اولے وغیرہ کی وجہ سے ہلاک ہوگیا اور مشتری نے بائع کو قیمت بھی ادا کردی تھی تو کیا بائع کو مشتری کی قیمت لوٹانا پڑے گا؟۔

امام اُبوحنیفہؒ و شافعیؒ کے نزدیک بائع پر قیمت کا لوٹانا ضروری نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔

امام **مالکؒ** کے نزدیک اگر تہائی سے کم نقصان ہوا ہو تو مشتری برداشت کرے گا اور اگر تہائی

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۵۱، البخاری ۲۲۸۵، أبوداؤد ۳۰۰۸، ترمذی ۱۳۸۳، ابن ماجه ۲۴۶۷، احمد ۲/۱۴۹۔

سے زیادہ نقصان ہوا ہو تو بائع برداشت کرے گا۔

امام احمدؒ کے نزدیک اس نقصان کو بائع برداشت کرے گا اور شافعیؒ کا قول قدیم یہی ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن جابرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: لو بعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة فلايحل لك أن تأخذ منه شيئا، بما تأخذ مال أخيك بغير حق؟۔ (۱)۔ یعنی تو اگر اپنے بھائی سے پھل بیچے پھر اس کو کوئی ہلاک کرنے والی چیز پہنچے تو تیرے لئے حلال نہیں ہے کہ تو اس سے کچھ لے تو ناحق اپنے بھائی کا مال کس چیز کے عوض لے گا؟۔ اس حدیث میں صراحۃً مال ہلاک ہونے کے بعد مشتری سے قیمت لینے سے منع کیا گیا ہے حنفیہ، وشافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم محبت، غمگساری اور انسانی ہمدردی کی بنا پر ہے ورنہ نفس الأمر میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز کسی کے ملک میں ہلاک ہو جائے تو ضامن وہی شخص ہوگا۔

باب من أدرک ماله عند مفلس

اگر کوئی شخص مفلس (کنگال) ہو گیا یا مر گیا اور اس پر بہت سارے لوگوں کے قرضے ہیں اب اگر دائنین (قرض دینے والے) میں سے کوئی شخص اپنا مال اس مفلس کے پاس پاتا ہے یا اس کے مرنے کے بعد پاتا ہے تو آیا وہ شخص اپنا مال لے لے گا یا اس کی قیمت لگا کر وہ مال تمام دائنین میں تقسیم کیا جائے گا؟

امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک وہ شخص اپنا مال لے لے گا تمام قرض خواہوں پر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفۃؒ کے نزدیک وہ مال تمام قرض خواہوں پر تقسیم کیا جائے گا۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس کے مفلس ہونے کی صورت میں دائن اپنا مال اگر اس مفلس کے

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۵۴، أبوداؤد ۳۴۷۰۔

پاس پائے تو وہ لے لیگا اور اگر اس کے مرنے کے بعد پایا تو تمام قرض خواہوں پر تقسیم کردیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: **عن أبی هریرةؓ أن رسول اللہ ﷺ قال: إذا أفلس الرجل فوجد الرجل عنده سلعته بعینها فهو أحق بها** ۔یعنی جب آدمی مفلس ہوگیا اور دوسرا آدمی اس کے پاس اپنا سامان پائے تو وہی اسکا زیادہ حق دار ہے (۱)

امام مالکؒ کی دلیل: وہ مفلس کے بارے میں تو اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، لیکن مرنے کی صورت میں تمام قرض خواہ شریک ہونگے پر استدلال ابو بکر بن عبدالرحمٰنؒ کی روایت سے کرتے ہیں **قال رسول اللہ ﷺ :فإن مات الذی ابتاعه (اشتراه) فصاحب المتاع أسوء الغرماء**" (رواہ مؤطا مالک ۲/ ٦٧٨) یعنی اگر وہ مفلس مشتری مرجائے تو اپنا سامان پانے والا دیگر قرض خواہوں کے برابر پر لے گا یعنی ان کے ساتھ قیمت میں شریک ہوگا نہ کہ اپنا سامان ہونے کی وجہ سے اسکو پورا لے گا۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ جب بائع نے مشتری کو مبیع سپرد کردیا تو وہ اس کا مالک ہوگیا اب مفلس ہونے کے بعد جس طرح بائع مذکور مستحق ہے اسی طرح دیگر قرض خواہ بھی مستحق ہیں یعنی مفلس کے مال کے استحقاق میں بائع اور دیگر قرض خواہ مشترک ہیں لہذا بائع کے لیے ترجیح نہیں ہوگی بلکہ سب کے سب اس میں شریک ہوں گے۔

بعض حنفیہ نے مالک وشافعی کی مستدل حدیث مذکور کی متعدد توجیہات کیں ہیں لیکن مالکیہ وشوافع نے اس کی کھلی اڑائی ہے، چنانچہ علامہ قرطبی مالکی کہتے ہیں: **وقد تعسف بعض الحنفیة فی تأویل أحادیث الأفلاس تاویلات لا تقوم علی أساس ولا تمشی علی لغة ولا قیاس فلنضرب عن ذکرها لوضوح فسادها** .(المفهم

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۵۵۹، البخاری ۲۴۰۲، أبوداؤد ۳۵۱۹، ترمذی ۱۲٦۲، النسائی ۸/ ۳۱۱، ابن ماجه ۲۳۵۸، احمد ۲/ ۲۲۸۔

ج ٤ / ص ٤٣٣) لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کا اس مسئلہ میں تمام قرض خواہوں کے برابر شریک ہونے کا فلسفہ انسانی ہمدردی و غمگساری پر مبنی ہے آپ خود سوچئے اگر ایک چیز کے متعدد آدمی شریک اور آرزومند ہوں لیکن اس پر ایک ہی آدمی قبضہ کرے تو بقیہ شرکاء کے دل پر کیا گذرے گی ورنہ فیصلے کے اعتبار سے قاضی کو اختیار ہے کہ اس متعین چیز کو بائع کے حوالہ کردے۔ واللہ اعلم۔

باب تحریم عسب الفحل

عسب الفحل یعنی جفتی کرانیکے لیے سانڈ کو کرایہ پر لینا۔

أئمه ثلاثه کے نزدیک جفتی کرانے کے لیے سانڈ کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ **وقال النووی: جماعة من الصحابة والتابعين ومالك وآخرون يجوز استجاره** (شرح صحیح مسلم ج ۷ / ص ٤٧٦٩)۔ یعنی امام مالک بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک سانڈ کا کرایہ پر جفتی کرانے کے لیے لینا جائز ہے۔

جمہور کی دلیل: **عن ابن عمرؓ نهى النبي ﷺ عن عسب الفحل** (ترمذی ابو داؤد و بخاری) دوسری حدیث میں ہے **عن جابرؓ قال نهى رسول ﷺ عن بيع ضراب الجمل**۔ (مسلم، نسائی)۔ یعنی آپ ﷺ نے اونٹ کی جفتی کو بیچنے سے منع فرمایا۔ یہ احادیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہیں۔

امام مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ جس طرح اس کو کھیت وغیرہ جوتنے کے لیے یا بار برداری کے لیے کرایہ پر لینا جائز ہے اسی طرح افزائش نسل کے لیے کرایہ پر لینا جائز ہوگا، اور حدیث مذکور میں وارد نہی کو نہی تنزیہی پر محمول کرتے ہیں کہ یہ نہی مکارم اخلاق پر ابھارنے کے لیے ہے اور ویسے بھی انسانی شرافت سے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ جانور سے جفتی کرانے کے لیے پیسہ لیا جائے اور اس کا پیشہ اختیار کیا جائے۔ واللہ اعلم

باب فی بیع الکلب

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں ہے اور کتے کو اگر کوئی ہلاک کردے تو اس کی قیمت ہلاک کرنے والے پر واجب نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک جس کتے کو پالنا جائز ہے اس کی بیع بھی جائز ہے اور جس کتے کو پالنا جائز نہیں اس کی بیع بھی جائز نہیں۔

شوافع وحنابلہ کی دلیل:۔ عن ابن مسعودؓ الأنصاری أن رسو الله ﷺ نهی عن ثمن الکلب۔(۱) اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے شوافع حنابلہ نے کلب کی بیع کو ممنوع قرار دیا۔

حنفیہ ومالکیہ کی دلیل: عن ابن جابرؓ نهی رسول الله ﷺ عن ثمن الکلب إلا کلب صید۔ (نسائی)۔اس حدیث میں کلب صید کا استثناء کیا گیا ہے چونکہ کلب صید (شکاری کتا) کا پالنا جائز ہے تو اس کی بیع وشرا بھی جائز ہوگی۔

شوافع کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ شروع میں مطلقاً کتے کا پالنا ممنوع تھا اس لیے مطلقاً اس کی بیع وشرا بھی ممنوع تھی پھر جب شکار اور بکریوں کے ریوڑ وغیرہ کی حفاظت کیلئے پالنے کی اجازت دے دی گئی تو ان ضرورتوں کیلیے خریدنے کی بھی اجازت ہوگئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب الرباء

أصل الربا الزیادة یقال ربا الشی یربو إذا زاد.

وقد أجمع المسلمون علی تحریم الرباء فی الجملة وإن اختلفوا فی ضابطه وتفاریعه ۔(شرح صحیح مسلم ۷/۴۳۰۳.)

---

(۱) اخرجه مسلم ۱۵۶۷، البخاری ۵۳۴۶، ابو دائود ۳۶۸۱، ترمذی ۱۲۷۶۔

ربا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس کا زیادہ تر استعمال دو معنی کے لیے ہوتا ہے (۱) ربا النسیہ (۲) ربا الفضل۔

ربا النسیہ جس کو ربا القرآن بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کو قرآن نے حرام کیا ہے، جس کی تعریف یہ ہے **هو القرض المشروط فيه الأجل وزيادة مال على المستقرض** ۔یعنی وہ ایسا قرض ہے جس میں وقت اور قرض لینے والے پر مال کی زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو

(۲) ربا الفضل جس کو ربا الحدیث بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے۔

تعریف: **تبادل الجنسين بالفضل والنقص** یعنی دو ہم جنس چیزوں میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا۔ اس کی تشریح میں اختلاف ہے اس سلسلے میں وارد حدیث یہ ہے **عن عبادة ابن الصامت إني سمعت النبي** ﷺ **ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُر بالبر، والشعير بالشعير ،والتمر بالتمر والملح بالملح، إلا سواء بسواء فمن زاد أو استزاد فقد أربى** (۱) یعنی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی (الی آخرہ) کے بدلہ میں بیچا جائے ممنوع ہے مگر یہ کہ برابر سرابر بیچا جائے تو جائز ہے جو شخص اس میں زیادتی کی یا زیادہ طلب کیا پس وہ ربا ہے۔

اصحاب ظواہر کہتے ہیں ان مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کمی زیادتی کے ساتھ لین دین جائز ہے۔ لیکن جمہور اس کی علت نکالتے ہیں۔ وہ علت ان کے نزدیک جہاں پائی جائے گی وہاں کمی زیادتی کے ساتھ لین دین کرنا ممنوع ہوگا لیکن ان کے مابین علتوں میں اختلاف ہے۔

ابو حنيفة ذہب اور فضہ سے حرمت کی علت اس کا موزونی ہونا نکالتے ہیں اور بقیہ چار چیزوں کی علت مکیلی ہونا نکالتے ہیں لہذا حنفیہ کے نزدیک معدودی (شمار کر کے بیچی جانے والی چیزیں) چیزوں میں کمی زیادتی کے ساتھ لین دین جائز ہوگا مثلاً ایک انڈے کے عوض دو

---

(۱) أخرجه مسلم ١٥٨٧، ابو داؤد ٣٣٤٩، ابن ماجه ٤٤٦٤ احمد ٨/٢٢٧٨٧.

انڈے لینا ایک لیمو کے عوض دو لیمو لینا جائز ہوگا۔

امام مالکؒ ذہب وفضہ سے علت، ثمن کی جنس سے ہونا نکالتے جیسے ہمارے زمانہ میں ایک روپئے دو روپئے کے سکے پانچ سو وغیرہ کے نوٹ ثمن ہیں یعنی جب وہ ثمن کے جنس سے ہوگی تبھی اس میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ حرام ہوگا ورنہ نہیں، اور بقیہ چار چیزوں میں حرمت کی علت ''تدخر للقوت'' نکالتے ہیں یعنی جس کو کھانے کیلئے ذخیرہ اندوزی کیا جاسکے لہذا ان کے نزدیک پھل پکے آم، امرود، کیلا وغیرہ میں کمی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا کیونکہ کھانے کے لیے انکا ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ چند دنوں میں یہ سڑ جائیں گے۔

امام شافعیؒ ذہب وفضہ میں حرمت کی علت امام مالکؒ کی طرح ثمن کی جنس سے ہونا نکالتے ہیں اور حنفیہ کی طرح چار چیزوں میں علت اسکا مطعومات (کھائے جانے والی چیزیں) سے ہونا نکالتے ہیں لہذا انکے نزدیک سوتی کپڑا وغیرہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا اس میں زیادتی ربا نہیں کہلائے گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک ذہب وفضہ میں حرمت کی علت ثمنیت ہے اور بقیہ چار میں حرمت کی علت مطعومۃ موزونۃ (یعنی کھانے والی چیز جو وزن کر کے بیچی جاتی ہے) أو مکیلۃ (کیل کر کے بیچی جانے والی چیز) ہے، لہذا انکے نزدیک انڈہ وغیرہ معدودی چیز جو نہ کیل کیا جاتا ہے اور نہ وزن کی جاتا ہے ان کا کمی زیادتی کے ساتھ بتادلہ کرنا جائز ہے اور امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے۔ (شرح صحیح مسلم للنووی ۷/۴۳۰۳)۔

خلاصۂ کلام ابوحنیفہ کے نزدیک حرمت کی علت الکیلُ والوزنُ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت جنس الثمن اور الادخار للقوت (کھانے وخوراک کے لئے ذخیرہ کیا جاسکے)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت جنس الثمن اور الوزن ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک حرمت کی علت ثمنیت اور مطعومۃ، موزونۃ او مکیلۃ ہے اور وہ دو چیزیں جس میں یہ دونوں علت نہ پائی جائیں ان میں کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا ربا نہیں کہلائے گا۔

حنفیہ کی علت کو وجہ ترجیح حاصل ہے۔ أئمہ ثلاثہ کے پاس اپنی علت کی ترجیح کیلئے کوئی نص نہیں ہے جب کہ حنفیہ کے پاس نص بھی موجود ہے چنانچہ مستدرک حاکم میں منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں یہ فرمایا، "وَكذا لك مايكال ويوزن" (مستدرک حاکم ۲/۴۲)۔ اسی حدیث کی بنا پر حنفیہ نے حرمت کی علت الکیل والوزن نکالی۔

باب بیع الحیوان واستثناء رکوبہ

اگر کوئی شخص کوئی جانور بیچے لیکن بائع پر شرط لگادے کہ میں فلاں منزل تک اس پر سوار رہوں گا تو کیا یہ جائز ہے؟ اس طرح ہر وہ چیز جس کو بائع بیچے لیکن اس سے انتفاع کی شرط لگادے مثلاً مکان بیچے لیکن ایک مہینہ یا دو مہینہ اس میں رہنے کی شرط لگادے تو کیا جائز ہے؟۔

یہ دوسری صورت تو بالاتفاق ممنوع ہے لیکن جانور کے بارے میں مسئلہ مختلف فیہ ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک جانور بیچنے کے بعد اپنے لیے اس پر سوار ہونے کی شرط لگانا جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر منزل قریب ہے تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے، امام ابوحنیفہ اور اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً ممنوع ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن جابرؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له قد أخذت جملك بأربعة دنانير ولك ظهر إلى المدينة (۱)۔ حضرت جابرؓ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا اور حضرت جابر مدینہ تک اس کی پیٹھ پر سوار ہو کر آئے اگر بیچنے کے بعد جانور پر سوار ہونا بائع کے لئے جائز نہ ہوتا تو حضرت جابرؓ اپنے بیچے ہوئے اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ نہ آتے۔ امام مالکؒ بھی

---

(۱)۔ أخرجه مسلم البخاری ۷۱۵، البخاری ۲۰۹۷، ابوداؤد ۳۵۰۰، ترمذی ۱۲۳۵، ابن ماجه ۲۲۰۵۔

اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ مدینہ وہاں سے قریب تھا اس لیے حضرت جابر اس پر سوار ہو کر آئے۔

حنفیہ و شوافع کی دلیل: إن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة و المخابرة و الثنيا. (رواه الترمذی بخاری مسلم)۔

الثنیا یہ ہے کہ آدمی کہے کہ میں نے پورے باغ کا سارا پھل تم سے بیچتا ہوں مگر مثلا دو درخت فروخت نہیں کرونگا اور دو درخت متعین نہیں کیا تو یہ ممنوع ہے اور یہی چیز جانور کو فروخت کرنے کے بعد رکوب کی شرط لگانے میں پائی جارہی ہے۔

اور صحیح مسلم میں ایک دوسری روایت ہے۔ جو حنفیہ و شوافع کے مذہب پر صریح دلیل ہے "نهى النبي ﷺ عن بيع وشرط (مسلم) یعنی آپ ﷺ نے ایسی بیع سے منع فرمایا جو شرط کے ساتھ ہو۔ لہذا اگر کوئی جانور بیچتا ہے اور اس کے سوار ہونے کی شرط لگاتا ہے تو یہ ممنوع ہوگا۔ اور حنابلہ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت جابرؓ سے حقیقۃً بیع نہیں کی تھی کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ ﷺ مدینہ پہنچنے کے بعد اونٹ انکو واپس کردیا اور اس کی قیمت عطا فرمائی، نیز آپ ﷺ نے خود انکو اونٹ پر سوار ہونے کا حکم فرمایا نہ کہ انہوں نے رکوب کی شرط لگائی۔ واللہ اعلم۔

باب اقتراض الحيوان

جانور وغیرہ کا قرضہ کے طور پر لینا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل: عن أبي هريرةؓ قال استقرض رسول الله ﷺ سنا فأعطى سنا فوقه. (۱) یعنی آپ ﷺ نے ایک جوان اونٹ قرض لیا تھا پھر اس کو اس سے

---

(۱) أخرجه مسلم ۱۶۰۱۔ ترمذی ۱۳۱۶ و ذکر قصته البخاری ۲۳۹۲ ترمذی ابن ماجه نسائی احمد ۲/۳۴۹. ابو داؤد.

اچھا جوان اونٹ واپس کیا، یہ حدیث جمہور کے مذہب پر صریح دلیل ہے۔

حنفیہ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرض کی ادائیگی میں برابری ضروری ہے یعنی جتنا قرض لیا اتنا ادا کرے لیکن چونکہ جانور میں برابری ممکن نہیں اس لیے اس کو قرض کے طور پر لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ جمہور کی مستدل حدیث کا حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ان سے حقیقتاً قرض نہیں لیا تھا بلکہ ان سے لیکر کسی ضرورتمند کی ضرورت پوری کی تھی اور ان سے یہ وعدہ کرلیا کہ میں بعد میں تم کو اس کے بدلہ میں دوسرا اونٹ دونگا، ورنہ نفس الامر میں یہ قرض نہیں تھا لیکن صورۃً قرض ہے اس لیے راوی نے اس کو قرض کے طور پر بیان کردیا۔

باب فی السلم

واضح رہے کہ بیع سلم کو بیع سلف بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی تعریف میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

السلم عند الحنفية : السلم هو الشراء آجل بعاجل ، ويسمى صاحب النقد مسلِم (بكسر اللام) كما يسمى رب السلم ويسمى صاحب السلعة المؤجلة مسلم إليه ، وتسمى السلعة مسلم فيه - (كتاب الفقه ٢٤٢/٢) - یعنی جس میں پیسہ پہلے دیا جائے اور سامان ایک ہفتہ یا ایک مہینہ یا دو چار دن بعد دیا جائے، جو شخص فوراً پیسہ ادا کرتا ہے اس کو مسلِم یا رب السلم کہتے ہیں اور جو شخص بعد میں سامان دے گا اس کو مسلَم الیہ کہتے ہیں اور وہ سامان جس کے بارے میں بیع ہو رہی ہے اس کو مسلَم فیہ کہتے ہیں۔

السلم عند المالکیۃ: **السلم هو بيع معلوم في الذمة ،محصور في الصفة بعين حاضرة أو ما هو في حكمها .(المفهم ٥١٤/٤).**

السلم عند الشافعیۃ: **وهو بيع موصوف في الذمة بلفظ سلم - (من حاشية شرح صحيح مسلم للنووي ٤٣٥٧/٧.)**

السلم عند الحنابلۃ: **السلم عقد على شئ يصح بيعه ، موصوف في الذمة**

إلى أجل ۔(كتاب المذاهب ۲/۲۴۳) ۔مزید تفصیل کے لیے دیکھیے (بداية المجتهد ۲/۳٦۱، شرح صحيح مسلم ۷/٤۳۵۷ كتاب الفقه ۲/۲٤٤۔)

الاختلاف فی شرائط السلم

بیع سلم کے صحیح ہونے کی کل دس شرطیں ہیں اس سلسلے میں متعدد احادیث منقول ہے جس میں عموماً تین شرطوں کا بیان ہے۔ جن میں سے ایک حدیث یہ ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من أسلف في شيء فليُسلف (۱) في كيل معلوم (۲) ووزن معلوم (۳) إلى أجل معلوم۔(۱) ۔یعنی جو شخص کسی چیز میں سلم کرے تو چاہیے، کہ وزن معلوم، کیل معلوم اور وقت معلوم میں سلم کرے۔

بیع سلم کی دس شرائط یہ ہیں۔(۱) ثمن معلوم ہو (۲) وزن معلوم ہو (۳) کیل معلوم ہو (۴) أجل (وقت) معلوم ہو (۵) جنس معلوم ہو (جیسے گیہوں، جو وغیرہ) (٦) نوع معلوم ہو (جیسے باسمتی چاول ہوگا یا منصوری) (۷) صفت معلوم ہو (اچھی کوالٹی کا ہوگا یا متوسط کوالٹی کا ہوگا) (۸) مکان معلوم ہو (کہ کس جگہ ادا کرے گا) (۹) وہ شی مسلم فیہ (سامان) بازار میں موجود ہو (۱۰) دونوں ایسے ہم جنس نہ ہو جس میں ربا کی علت پائی جاتی ہو۔ مثلاً گیہوں کا گیہوں سے سلم نہ کیا جا رہا ہو۔ اس کے علاوہ بعض حنفیہ چار اور پانچ شرطوں کا اضافہ کرتے ہیں ۔(انظر کتاب المذاہب ۲/۲۴۶)۔

الاختلاف فی السلم الحال

سلم مؤجل بالاتفاق جائز ہے جس کا ذکر گذر چکا، اور سلم حال کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام أبو حنيفةؒ، امام مالكؒ اور احمدؒ کے نزدیک سلم حال جائز نہیں ہے۔ امام

---

(۱) أخرجه البخاري ۲۲۳۹، ابو داؤد ۳٤٦۳، ترمذی ۱۳۱۱، مسلم ۱٦۱٤، احمد ۱/۱۹۳۷، البيهقي ٦/۱۸، الدارقطني ۳/۳.

شافعیؒ کے نزدیک سلم حال بھی جائز ہے۔

دلیل امام شافعیؒ: أن النبی ﷺ اشتری جملا من أعرابی بوسق تمر فلما دخل البیع لم یجد التمر فاستقرض البنی ﷺ تمرا فأعطاإیاہ (الماخوذ من بدایة المجتهد) یعنی آپ ﷺ نے کھجور کے بدلے اونٹ خریدا پھر جب گھر میں داخل ہوئے تو کھجور نہیں پائے پھر نبی ﷺ کھجور قرض لیا پھر اس کو کھجور دے دیا۔ یہ حدیث بیع سلم حال پر صریح دلیل ہے۔

جمہور کی دلیل: قال النبی ﷺ: من أسلف فی شئ فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم ۔اس حدیث میں صراحتاً أجل معلوم کی قید لگی ہوئی ہے اور یہ امر وجوب کے لیے ہے جیسے کیل کا معلوم ہونا، وزن کا معلوم ہونا واجب وضروری ہے اسی طرح أجل کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے لہٰذا سلم آجل صحیح ہوگی اور اس کے برخلاف سلم حال صحیح نہیں ہوگی۔

امام شافعی کی متدل حدیث کا جواب یہ ہے یہ حدیث صحیح وصریح حدیث کے معارض ہے اس لیے قابل استدلال نہیں نیز ہماری متدل حدیث ممانعت کی ہے جس کو ترجیح حاصل ہوگی۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے المجموع ج ۱۳ ص من ۱۰۶ إلی ۲۱۳)۔

کتاب الشفعة

شفعہ کے لغوی معنی ملانا، جمع کرنا کے آتے ہیں۔ اصطلاحِ شرع میں شفعہ یہ ہے کہ ایک شریک اپنے دوسرے شریک کے بیچے ہوئے حصہ کو مشتری کو پیسہ دیکر واپس لے لے کیونکہ شریک بھی اس چیز کے خریدنے کا زیادہ مستحق ہے (المفہم ۴/۵۲۳)۔ مثلاً ایک مکان میں دو آدمی شریک ہوں اور دوسرے شریک نے اپنا حصہ بیچ دیا تو دوسرے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مشتری سے وہ مال اس کی ادا کردہ قیمت دے کر واپس لے لے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: الشفعة فی کل

شِرْك في أرض أو رَبْعٍ (مسكن) أوحائط، لايصلح أن يبيع حتى يعرض على شريكه فياخذ أو يدع (١) ۔یعنی شفعہ ہر شرکت میں ہر زمین میں ہر گھر میں ہر دیوار میں ہے، وہ بیچنے کا مجاز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اپنے شریک پر پیش کرے پھر وہ لے یا چھوڑ دے۔ اس حدیث کی بنا پر ہر وہ شخص جو زمین یا مکان یا دیوار میں شریک ہو وہ شفعہ کا بالاتفاق مستحق ہوگا۔

الشفعة بالجوار

کیا پڑوسی ہونے کی وجہ سے آدمی شفعہ کا مستحق ہو جائے گا؟۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک پڑوس کی وجہ سے شفعہ کا مستحق نہیں ہوگا۔امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پڑوس کے وجہ سے بھی آدمی شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔

دلیل جمہور: جمہور کہتے ہیں کہ پڑوس کی وجہ سے شفعہ کے مستحق ہونے کے بارے میں کہیں بھی حکم نہیں ہے۔نیز شفعہ ایک خلاف قیاس حکم ہے اس لیے وہ اپنے مورد نص پر ہی منحصر رہے گا اور پڑوس کے شفعہ کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے اس لیے پڑوس کی وجہ سے وہ شفعہ کا مستحق نہ ہوگا۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل: حنفیہ کہتے ہیں کہ شفعہ مشروع ہونے کی علت دفع ضرر ہے کیوں کہ اگر شریک سے نہ بیچ کر دوسرے سے بیچی جائے تو شریک کو اس مشتری کی وجہ سے پریشانی اور مزاج کے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے قلق ورنج ہوگا اور یہ بات پڑوسی میں بھی پائی جاتی ہے لہذا دفع ضرر کی وجہ سے پڑوسی بھی شفعہ کا مستحق ہوگا۔لہذا گھر یا زمین پڑوسی کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے بیچ دیا تو پڑوسی کو یہ حق حاصل ہوگا کہ مشتری کو اس کی ادا کردہ قیمت دے کر واپس لے لے۔نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے **جار الدار أحق بالدارو الأرض (٢)**۔ نیز

(١)۔أخرجه مسلم ابو داؤد نسائی احمد(٢)۔أخرجه ابو داؤد ٢/١٤٠، ترمذی ٦/١٤٦، نسائی الدار قطنی بحواله نصب الراية۔

[illegible]یدبن سوید الثقفی سے مروی ہے جار الدار أحق بالدار من غیرہ (۱)

باب وضع الخشب فی جدار الجار

کیا آدمی پڑوسی کو اپنی دیوار پر چھت کی لکڑی رکھنے سے منع کرسکتا ہے؟۔

أئمہ ثلاثہ کے نزدیک منع کرسکتا ہے لیکن بھائی چارگی کا تقاضہ یہ ہے کہ لکڑی رکھنے سے منع نہ کرے۔

امام احمدؒ کے نزدیک اپنی دیوار پر لکڑی رکھنے سے منع کرنا قطعاً جائز نہیں ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل: عن أبی هريرةؓ أن رسول اللهﷺ قال: لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة فی جداره.(۲) ۔امام احمد لا یمنع احدکم سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ نہی وجوب کے لیے ہے اور جمہور کہتے ہیں یہ نہی استحبابی اور مکارم اخلاق پر ابھارنے کے لیے ہے۔

باب الرجوع من الهبة

جمہور علماء کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز واپس لینا حرام ہے۔امام أبو حنیفہ کے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز واپس لینا جائز ہے لیکن شریفانہ اخلاق کے خلاف ہے۔

جمہور کی دلیل: عن ابن عباس أن رسول للهﷺ قال: ليس لنا من سوء العائد فی هبته كالكلب يعود فی قيعته .(۳)، یعنی ہمارے لیے اپنے ہبہ کو واپس لینے کی بری مثال نہ ہونی چاہیے اس کتے کی طرح جو اپنے قے کو چاٹتا ہے۔اس حدیث سے جمہور ہبہ کو

---

(۱)۔أخرجه من نسائی ۲/۲۳۷، ابن ماجه ۲/۱۸۲،احمد ۴/۳۸۸، ابو داؤد ۲/۱۴۰ ،الترمذی ۱/۱۷۶ بحواله نصب الراية ۔ (۲) أخرجه مسلم، البخاری، ابو داؤد ،الترمذی، ابن ماجه ،احمد(۳) أخرجه ترمذی، ابو داؤد، نسائی۔

واپس لینے کے حرام ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

امام أبوحنیفہ کی دلیل: **عن أبی هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: الواهب أحق بهبته مالم يُثب منها** (۱) ۔یعنی ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ کا مستحق ہے جب تک کہ اس کے ہبہ کا بدلہ نہ دیا گیا ہو۔

جمہور کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں رجوع عن الھبہ کو ناجائز قرار نہیں دیا گیا بلکہ کتے کے قے کے چاٹنے سے تشبیہ دے کر صفت رذیلہ کے ساتھ متصف کیا گیا ہے اور ہم بھی اس کے رذیل وخسیس الصفت ہونے کے قائل ہیں لیکن چونکہ وہ اس کی چیز ہے اور وہ واپس مانگ رہا ہے اس لیے اس کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

قد تم بفضل الله عونه وكرمه ولطفه سبحان الله رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد الله رب العالمين

خادم آثم، حقیر، کمترین، پر تقصیر، خاکسار، ذرہ بے مقدار

محمد اسجد قاسمی پرتاپگڑھی بن مولانا ابوالکلام قاسمی

---

(۱)۔أخرجه دار قطنی ص۳۰۷ ابن ملجه مصنف ابن ابی شیبة بحوالة نصب الراية ۱۲۵/۴۔